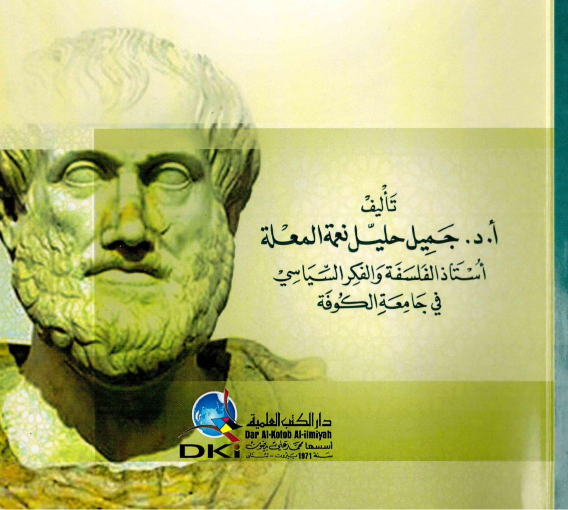
الدّولة المُثلى

في فلسفة أرسطو السّياسيّة



تأليف

أ. د. جميل حليل نعمة المعلة

أُستاذ الفلسفة والفكر السّياسي

في جامعة الكوفة

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون

سنة 1971 بيروت - لبنان



تأليف

أ. د. جميل حليل نعمة المعلة

أستاذ الفلسفة والفكر السّياسي
في جامعةِ الكوفة



الكتاب: الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسيّة

Title: AD-DAWLA AL-MUṮLĀ FĪ FALSAFAT 'ARISṬŪ AS-SIYĀSIYYA

التصنيف: دراسات - فلسفة - علم السياسة

Classification: Studies - Philosophy - Political Science

المؤلف: أ. د. جميل حليّل نعمة المعلة

Author: Prof. Dr. Jamil Holayel Neimeh Al-Maala

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	208	عدد الصفحات
Size	17 x 24 cm	قياس الصفحات
Year	2019 A.D. - 1440 H.	سنة الطباعة
Printed in	Lebanon	بلد الطباعة لبنان
Edition	1st	الطبعة الأولى

http://www.al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun

1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨١٠/١١/١٢ ٨٠٤ ٥ +٩٦١
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ +٩٦١
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN 978-2-7451-8346-0

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾

[الإسرَاء: 85]

صدق الله العظيم



الإهداء

إلى الروح الطاهرة وهي بجوار ربها عسى

أن تقرّ عينها وتكون راضية...

إلى أمي التي تعبت وسهرت...

إلى أبي الذي ما زال يتعب ويشقى...

أهدي ثمرة جهدي وعصارة فكري برًّا ووفاءً..

وإلى إخوتي وعائلتي الصغيرة مودة وإخلاصاً

الدكتور جميل المعلة



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

يشكل موضوع الفلسفة العملية أحد اهتمامات الفلسفة الرئيسة، لما لها من علاقة مباشرة بالتنظيم السياسي الاجتماعي للإنسان سواء أكان فرداً أم جماعة لأن الفلسفة العملية هي النافذة التي يطل منها الفرد على الحلول الناجعة لمشكلاته السياسية والاجتماعية.

وبما أن موضوع الفلسفة السياسية من الموضوعات ذات الصلة بحياة المجتمع والفرد، فقد وجدنا أنفسنا منحازين لدراسة هكذا موضوع ضمن إطار شخصية فلسفية لها حضور في هذا الميدان كبير، ألا وهي شخصية الفيلسوف اليوناني أرسطو، وإن تصور أرسطو لعلم السياسة وفنها ليمثل لنا في البحث نهجاً فتح آفاقاً واسعة أمام عبقرية أرسطو الفكرية الناضجة ولاشك أن أرسطو من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظري لم يرتفع عن مستوى أستاذه إذ إنّ المبادئ التي تقوم عليها فلسفة أرسطو كان لمعلمه فيها أثر واضح، أما من حيث قوة التنظيم العقلي وبوجه خاص قدرته على النفاذ إلى إدراك المثل أو الاتجاهات الرئيسية في خضم شاسع من التفصيلات المعقدة، فإنه لا يسمو على أفلاطون فحسب بل إنه يضاهي أي مفكر ظهر بعده من تاريخ العلم، وإن تسخير أرسطو لهذه الموهبة في دراساته الاجتماعية والسياسية لتظهر لنا في أوجها بعد أن حرر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون وراح يشق لنفسه نهجاً فكرياً يلائم إبداعه الخاص. ولقد كان تطور تفكير أرسطو في هذا الاتجاه هو الذي حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون في تخطيط دولة مثالية، وإلى توجيه بحوثه أولاً: إلى التاريخ الدستوري، وثانياً: إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على مدى المشاهدات والتاريخ. ولقد كان أرسطو مؤسس هذا المنهج الذي كان يصفه المفكرون بأنه أحكم وأجدى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية.

إن عظمة أرسطو لا تأتي فقط من عمق فكره وتحليله، وإنما تأتي من كونه يعد أحد الفلاسفة الذين يمثلون في ذاتهم مدرسة فكرية.

لقد ترك لنا أرسطو كتابين شهيرين في هذا الموضوع، السياسيات والأخلاق إلى نيقوماخوس، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى. وقد ضمن في هذين الكتابين معالجته للفلسفة السياسية واقعية موضوعية نقدية بعيدة عن كل إطار مثالي ميتافيزيقي كما رسمها أفلاطون في الجمهورية وغيرها من مؤلفاته السياسية. وبذلك تجاوز أرسطو كل الحلول التي وضعها أفلاطون للمشكلات السياسية الأخلاقية التربوية واقترب كثيراً من نفسية الإنسان الفرد الذي يعيش ضمن جماعة محددة من خلال مسألة الملكية والزواج والحيازة للأموال وغيرها.

وفضلاً عن ذلك، فإن نظرة أرسطو للسياسة جاءت لتسير بخط تصاعدي من البنية التحتية للمجتمع والنظم السياسية القائمة في عصره وما قبله، ليؤسس فيما بعد منظوره التكاملي السياسي (البديل الكامل) عن طريق التربية والتنظيم واختيار الشكل الأمثل للنظام السياسي. بخلاف أستاذه أفلاطون الذي بدا من المثال ثم انحدر نازلاً إلى المتناقضات والمضادات للمثل.

والذي حفزنا لاختيار هذا الموضوع تحديداً، هو ما وجدناه من أن الفلسفة السياسية لأفلاطون قد سدت منافذها بدراسات عديدة تناولت كل جوانبها وأبعادها برسائل جامعية ومؤلفات لكتاب معروفين. في حين بقيت فلسفة أرسطو تنتظر من يتقدم إليها بكتاب متخصص ليكشف عن أصول هذه الفلسفة ومناهجها ورؤاها فشمرنا الساعد (بعد التوكل على الله) لدراسة هذا الموضوع بكل تفصيلاته وأبعاده التي أشار إليها أرسطو في مؤلفاته ذات الصلة بالموضوع.

وكان يحدونا أمل ونحن ندرس هذا الموضوع في أن نقف على ما يقودنا إلى كشف فلسفة أرسطو السياسية (هو المنهج التاريخي أم المنهج الموضوعي أم المنهج البنيوي) وقد قادتنا قناعاتنا وإحساسنا بأهمية هذا الهدف وهو (كشف فلسفة أرسطو السياسية) أن نتناول هذا الموضوع من عدة جوانب ووفق مناهج متعددة يكمل بعضها بعضاً وصولاً إلى موقع فلسفة أرسطو في التاريخ.

وهاجسنا في هذه الدراسة هو النص الأرسطي نفسه، الذي رجعنا إليه مباشرة وحاولنا استكنان روحه وبعده الذي جاء فيه سواء بما ترجم فيه إلى العربية

أم بالنص المعتمد الذي أخرجه (D.t Ross) ولم نميز ترجمة عربية على أخرى بل اعتمدنا النص المنقول إلى العربية حديثاً للمقارنة لغرض الوصول إلى النص الأكثر قرباً من أرسطو نفسه.

ولهذا جاء الكتاب مقسم إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة فكان الفصل الأول مدخلاً عاماً لمفهوم الدولة قبل أرسطو، حيث اشتمل المبحث الأول على المعنى الشامل لمفهوم الدولة وتطور هذا المفهوم في الفلسفة اليونانية تاريخياً. أما في المبحث الثاني فتناولت نظام دولة المدينة في مرحلة التكوين مرحلة التطور قبل أرسطو. وفي المبحث الثالث حاولت الإجابة على كيفية أن يكون المواطن مركز الدولة عند فلاسفة اليونان من خلال أن المواطن هو الذي يضع النظام وهو مقياس الحكم عليه حيث نلاحظ أن هذه الفكرة عند سقراط تكون أكثر وضوحاً من خلال اهتمامه بموضوعين رئيسين هما الإنسان والدولة.

أما في الفصل الثاني فقد تعرضت إلى أنواع الدول في فلسفة أرسطو السياسية حيث تطرقت في المبحث الأول إلى أنواع الحكومات السياسية وأسباب الانقلاب في كل حكومة من هذه الحكومات. أما المبحث الثاني فقد خصصته لتحليل أسباب الانقلاب في حكومات أرسطو السياسية بشكل عام. وكذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل تم عرض وجهة نظر أرسطو في كيفية حفظ الأحكام السياسية من التبدل. وفي المبحث الرابع تم دراسة مفهوم الدولة المثلى عملياً عند أرسطو، حيث حاولت أن أبين الفرق بين أفلاطون وأرسطو في تصورهم لبناء الدولة المثلى إذ كان هذا المبحث بمثابة إيجاز عن دولة أرسطو المثلى التي تمت دراستها بشكل متكامل في الفصلين الثالث والرابع.

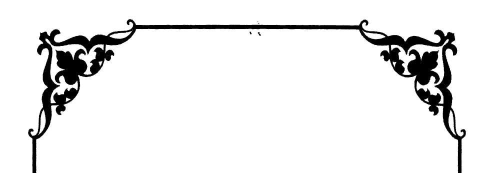
وتضمن الفصل الثالث عناصر قيام الدولة المثلى، ففي المبحث الأول حاولت الإجابة على كيفية الاجتماع الإنساني عند أرسطو والعوامل التي تؤدي إلى ذلك الاجتماع. وما سبب اختلاف وجهات النظر بين أرسطو وأستاذه في هذا الموضوع. أما المبحث الثاني فقد تمت دراسة الأسرة باعتبارها النواة والركيزة التي تستند إليها الدولة فيما بعد. إن الدولة لا يمكن أن تقوم دون وجود أسر تشكل بمجموعها المجتمع السياسي المدني. وفي المبحث الثالث تم دراسة الاقتصاد السياسي في الدولة المثلى والحدود الفاصلة بين فني الاقتصاد

والتجارة. وذلك من خلال تعريف كل فن وبيان نوع الكسب فيه. أما في المبحث الرابع فقد تمت دراسة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الدولة المثلى حيث تعرضت إلى معنى الأخلاق وموضوعها وقانونها، ومعنى السياسة واقترانها بالفضيلة وكيف تقترن الأخلاق بالسياسة ثم توضيح علاقة التربية بالأخلاق والسياسة.

في حين تناولنا في الفصل الرابع المكان الطبيعي للدولة المثلى حيث تم دراسة عناصر الدولة في المبحث الأول إذ تضمن دراسة عنصر السكان وأثره في قيام الدولة وأهميتها وكذلك نوع السكان من خلال دراسة موضوع العروق البشرية ومكانتها في علم السياسة وبينا في هذا المبحث كذلك أثر المحيط الطبيعي في توزيع السكان على اليابسة وفي المحور الثاني من هذا المبحث تم دراسة مساحة الدولة حيث بينا رأي أرسطو في عدد أهل الدولة وعلى الحد الذي ينبغي أن لا نتجاوزه فضلاً عن عرض تاريخي تم من خلاله بيان رأي القدماء والمحدثين في صغر الدولة وسعتها وميزة كل منهما، كذلك تمت دراسة تضاريس الدولة وبيان أهميتها كونها عنصر يدخل في بناء الدولة حيث يحدد المناخ والتضاريس والمزايا الاقتصادية التي قد تتمتع بها الدولة وتكون عاملاً لنهوضها وتقدمها.

أما المبحث الثاني فقد تمت دراسة موقع الدولة أي الإقليم حيث بينا أهمية الإقليم في تكوين الدولة إذ هناك صلة وثيقة بين فكرة الدولة وفكرة الإقليم، إذ تمت دراسة الشروط التي يجب توفرها في موقع المدينة المثالية من خلال الموقع والمناخ وخصوبة التربة وتوفر المياه، كما تمت دراسة أهمية الموارد الطبيعية على نشاط السكان ومعدل الولادة وعمر الفرد. ودراسة الموارد الطبيعية في تطور الدول، أما في المبحث الثالث فقد تناولت صفات الأفراد الطبيعية وأهميتها في تقدم الدول، وتأثير المناخ على التوقد الذهني للأفراد، وقدرة المواطن على تغيير المحيط الخارجي الذي يعيش فيه.

* * *



الفصل الأول

مدخل عام لمفهوم الدولة قبل أرسطو

المبحث الأول: مفهوم الدولة عند اليونان

المبحث الثاني: دولة المدينة تاريخيًّا قبل أرسطو

المبحث الثالث: الفكر السياسي اليوناني قبل أرسطو

المبحث الأول
مفهوم الدولة عند اليونان

أولاً: تحديد شامل لمفهوم الدولة:

قبل أن نتعرض لمفهوم الدولة وتكوينها وتطورها عند أرسطو يجدر بنا أن نتعرض أولاً للمعنى الشامل لمفهوم الدولة ومن ثم إعطاء لمحة تاريخية عن تطور هذا المفهوم في الفلسفة اليونانية وذلك تمهيداً لبيان فكر أرسطو وآرائه في الدولة وأنواع الحكومات فيها وما هي الدولة المثلى عنده.

إن وضع تحديد عام ودقيق وشامل لمفهوم الدولة أمر في غاية الصعوبة وذلك نظراً لاستعمال مثل هذا المفهوم بصور مختلفة على مر العصور، وتغير مضمونه من شكل لآخر[1] الأمر الذي حدا بالفلاسفة والباحثين إلى دراستها وإيجاد تحديدات عدّة لمفهومها، حتى تطورت مقومات الدولة بمفهومها المعاصر.

ومع ذلك فإن الدولة هي الموضوع الرئيس الذي يتناوله علم السياسة بالدراسة والتحليل[2]، فكل ما اهتمت العلوم السياسية بدراسته وتحليله على مر سنوات تاريخها هو الدولة[3].

إن الدولة تعد القمة المعقولية والفكرية التي يجسدها المستوى الحضاري والثقافي للإنسان، إذ هي دليل على حضارته وإنسانيته[4].

---

(1) ينظر: إبراهيم، د. درويش، الدولة ونظريتها وتنظيمها، القاهرة، 1969م، ص 168.

(2) عبد المعطي، د. علي محمد علي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية في الإسكندرية/ 1976م، ص 249.

(3) شميس، د. علي محمد، العلوم السياسية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع الإعلام ط3، ليبيا/ 1988م، ص 110.

(4) ينظر: قربان، د. ملحم، المنهجية والسياسة، دار العلم للملايين، لبنان (بدون تاريخ)، ط3، ص 49.

ومع ذلك فإنا نجد أن اللغويين قد عبروا عن معنى الدولة لغة بقولهم[1]: هي الاستيلاء والغلبة والشيء المتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لذاك ودالت الأيام، دارت والله يداولها بين الناس والدولة في العرب، تدال إحدى الفئتين على الأخرى، ويقال دالت عليهم والجمع (الدول)[2].

ونتيجة لتداخل مفهوم الدولة مع غيره من المفاهيم السياسية الأخرى فإنه جاء مرادفاً لكثير من المفاهيم المتعددة منها الحكومة والمجتمع والسلطة ـ والسيادة ـ وعلينا تعريف هذه المرادفات من المفاهيم لإزالة التداخل، حتى نستطيع تعريفها بشكل واضح.

فالحكومة هي «مجموعة من المنظمات التي تمارس أو تستطيع ممارسة سلطات السيادة في الدولة[3]، وهي فعالية تنفذ إلى أعماق حياتنا، وتتغير دائماً وأبداً مع حاجاتنا المتغيرة[4]، أي هي بمثابة وكيلة للدولة أي سلطة تنفيذية لأهداف الدولة أي هي الجهاز الإداري»[5].

أما المدينة (City) في اللغة[6] فهي كل أرض يبنى عليها حصن في اصطمتها فهي مدينة، إذن المدينة تنشأ نتيجة لحاجات الناس من المأكل والمشرب والمأوى، ولها معنيان:

ـ أحدهما، يعني الإقامة في مكان معين، والآخر يعني الحصن الذي ينشأ

---

(1) ينظر: صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 568، وأيضاً المعجم الوسيط، ج 2، ص 304.

(2) ينظر الرازي، محمد بكر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت/ 1983م، ص 215.

(3) كيتيل: دايموند كار فيلد، العلوم السياسية، ج1، ترجمة د. فاضل زكي محمد ط2، الناشر مكتبة النهضة، بغداد/ 1963، ص 32.

(4) روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة د: حسن صعب: نشر دار العلم للملايين، بيروت ـ نيويورك/ 1966م، ص 481.

(5) ينظر: لاسكي، هارولد، الدولة في النظرية والتطبيق، ط 2، ترجمة كامل زهيري، أحمد غنم، دار الطليعة، بيروت/ 1963م، ص 42 ـ 43؛ وكذلك ينظر العربي، عبد الله، دراسات في النظم الدستورية، سنة 1956م، ص 9.

(6) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مجلد 13، ص 402، كما أن لفظ المدينة هي الوحدة السياسية الصغيرة التي تقابل كلمة (Polis) عند اليونان.

في وسط أرض معينة[1].

وجاء في القرآن الكريم ذكر المدينة في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: 8]، وفي قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ أَهْلُ ٱلْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الحجر: 67]، وفي قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [يس: 20]، وفي قوله تعالى: ﴿وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [النمل: 48].

أما المجتمع (Society): فهو جمع من الناس الذين يستقرون في أرض معينة ويعيشون سوياً ويعملون معاً من أجل إشباع حاجاتهم المشتركة وفق نظام خاص إذ يمثلون مجتمعاً منظماً. له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له[2].

ومن معاني الدولة أيضاً: الأمة (Nation): بينما تعرف الأمة بأنها (جماعة من الناس تجمعهم صفات واحدة، ومصالح وآمال وأهداف مشتركة)[3].

أما السلطة (Authority)، لغة: فهي القدرة والقوة على الشيء وجمع السلطة، سلطات وهي (الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والتربوية والدينية والقضائية)[4]، ونجد هناك من يعرف الدولة على أنها (عبارة) عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل أمة (تقطن أرضاً معينة) والذي بيده السلطة العامة أو كما يسمونها (السيادة)[5].

---

(1) ينظر: محمد جعفر حسين، الفلسفة السياسية الاجتماعية عند ابن رشد، رسالة ماجستير جامعة الكوفة بإشراف د. حسن العبيدي، كلية الآداب ـ الكوفة 1997م ص 79.

(2) ينظر: لاسكي، هارولد، الدولة في النظرية والتطبيق، ص 40، وللمقارنة ينظر صليبا: د. جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص 568.

(3) صليبا: د. جميل، المعجم، ج1، ص 568.

(4) نفس المصدر: ص 670.

(5) متولي، د. عبد الحميد، المفصل في القانون الدستوري، ج1، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية/ 1952م، ص 205، وللمقارنة ينظر: كذلك القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، القاهرة 1969م، ط4، ص 24.

إذن الدولة تمثل أعلى المؤسسات في المجتمع بوصفها تملك القوة والسيادة التي تصلح المجتمع وتنظم شؤونه.

ومن الواضح أن السلطة تلك القوة التي تمارسها الدولة بعد تبدد شرعيتها وشرعية استعمالها ـ ومعها تصبح سيادة الدولة سيادة مطلقة لا تحدها حدود، وسيادة عامة وشاملة تفرض على جميع الأفراد والمنظمات والهيئات الموجودة في المجتمع(1)، (ففي الدولة ترتدي السلطة سمات لا تجدها خارجها)(2).

من خلال ذلك نلاحظ أن الدولة تظهر إلى عالم الوجود عندما تنظم جماعة مستقلة نفسها بحكومة لها سلطة بسن القوانين وتنفيذها، ولهذه الهيئة الحكومية قوة تفوق كل القوى الأخرى وتتولى إدارة شؤون الحكومة مجموعة من الأشخاص يعتلون مراكز عالية؛ وتكون أوامرهم مطاعة من الآخرين ويستطيعون عند الضرورة تنفيذ هذه القوانين بالقوة ويمارس هذا الشخص أو هذه الهيئة المؤلفة من الأشخاص السيادة وتعرف أوامرهم بالقوانين(3).

إن النظرية السياسية تدور حول السلطة ولمن تكون؟ وما هو المبدأ الذي تقوم عليه؟ بمعنى هل تكون لشخص يسود أم لقانون يقف بإزائه الكل سواسية حكاماً ومحكومين وهل ينبغي أن تكون السلطة على الجماعة في شخص بمفرده يكون هو أحسن المواطنين وأفضلهم؟ أم في يد مجموعة من أفضل المواطنين أم في يد المجتمع كله؟

ويتضح مما تقدم أنه ليست هناك حدود قانونية للسيادة لأن ذلك ينطوي على وجود هيئة أعلى منها تقوم بسن القوانين وعندئذ تكون هذه الهيئة هي صاحبة السيادة، ثم إن هذه الهيئة لا يمكن أن تقيد نفسها من الناحية القانونية مادام بإمكانها أن ترفع هذه القيود متى شاءت.

---

(1) ينظر: الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، طبع بمطابع جامعة الموصل، 1984م، ص 123.

(2) بوردو، جورج، الدولة، ترجمة سليم مراد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة/ 1985م، ط1، ص 17.

(3) ينظر: كيتيل، دايموند كار فيلد، العلوم السياسية، ج1، ص 166.

ويلاحظ من تلك التعريفات أنها جميعاً لا تختلف كثيراً، وخاصة أنها في الأخير تؤسس كياناً سياسياً اجتماعياً منظماً أنشطته ومجالاته المتعددة التي تعكس فيه صورة الدولة الكاملة.

فالدولة هي نظام كلي يشرف على أمور المجتمع بشكل كامل[1]، وقد اكتسبت الدولة أهميتها بوصفها نظاماً اجتماعياً على مر العصور حيث واكب تطورها تطور المجتمع البشري، فالمجتمع البشري هو المحرك الرئيس لظهور الدولة واستقرارها ونموها وديمومتها إن الدولة تظهر إلى حيز الوجود عندما يكون هناك مجتمع بحاجة إلى جهود وخدمات ترعى متطلباته وتحمي أفراده، من التحديات الداخلية والخارجية التي يتعرض لها وتحقق أهدافها وطموحاته القريبة والبعيدة[2].

إن دارسي الفكر السياسي لم يتفقوا على مفهوم واحد للدولة فكل منهم اتجه اتجاهاً خاصاً به يتماشى وفكرته السياسية والقانونية للدولة وفقاً لظروف تشكلها، ولهذا تعددت المفاهيم واختلفت فيما بينها، فمنهم من رأى بأنها الحقيقة النهائية التي يتشكل في ظلها مجتمع ما، كما زعم البعض بأنها أداة تحركها الطبقة الحاكمة لاستقلال الشعب[3].

بعد تعريف الدولة من الموضوعات التي أثارت الكثير من الخلاف بين علماء السياسة فقد عرفها بعضهم (بأنها جماعة المواطنين الذين يشغلون إقليماً محدد المعالم ومستقلاً عن أي سلطان خارجي ويقوم عليه نظام سياسي له حق الطاعة والولاء من قبل الجماعة أو على الأقل من أغلبيتهم)[4].

ويعرفها آخرون (إنها مجتمع متكامل أصبحت له سلطة قوية تعلو بشكل

---

(1) ينظر: الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص 127.

(2) ينظر: الرباكي، سالم عبد الله، ابن الأزرق وفلسفته الاجتماعية، رسالة ماجستير جامعة الكوفة كلية الآداب، الكوفة 1997م، ص 143.

(3) ينظر: الكعكي، د. يحيى أحمد، مقدمة علم السياسة، دار النهضة العربية بيروت، لبنان 1983م، ص 98.

(4) درويش: د. إبراهيم، علم السياسة، دار النهضة العربية، القاهرة 1975م، ط1، ص 187.

شرعي على أي فرد أو جماعة يعيشون في هذا المجتمع)[1].

ويعرفونها كذلك (بأنها مجموع الأفراد الذين يعتلون منطقة معينة بصورة دائمية ومستقلة شرعياً عن أية سيطرة خارجية ولهم حكومة منظمة تأخذ على عاتقها تشريع القانون وتطبيقه على جميع الأفراد والمجموعات الداخلة ضمن حدودها القانونية)[2]، كما عرفها غيرهم بأنها (مؤسسة سياسية وقانونية تقوم حيث تقطن مجموعة من الناس بصفة دائمة في إقليم ويخضعون لسلطة عليا تمارس سيادتهم عليهم)[3].

والملاحظ بأن كل هذه التعاريف للدولة لا تنظر إلى الدولة بوصفها مفهوماً متميزاً وبأنه شيء لذاته وإنما مفهوم مأخوذ من العناصر التي شكلتها مثل الشعب والإقليم والسلطة وهذه الأسس الثلاثة التي إذا ما توفرت تستطيع أن تطلق على المجتمع البشري الذي يقوم على هذه الأسس مصطلح الدولة[4].

فإذا كانت الفلسفة تعني ذلك التنظيم المستمر لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي فإن الأداة التي يمكن لها تحقيق ذلك التوافق بين القوة والفعل في المجتمع ـ هي الدولة[5] ـ.

ثانياً: المفهوم الفلسفي للدولة:

قبل أن يصوغ اليونان مذاهبهم الفلسفية والسياسية والاجتماعية وجدت حكومات في العالم وحكام سواء أكانوا في الشرق أم الغرب وكانت الحكومة للحاكم أداة لغرض السيطرة وإشباع رغباته وملذاته [6].

---

(1) لاسكي، هارولد، الدولة في النظرية والتطبيق، ص 40.

(2) كيتيل، كار فيلد، العلوم السياسية، ج1، ص 36.

(3) شكري، د. معن عزيز، مدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، دار الفكر سوريا، دمشق 1973م، ط2، ص 169.

(4) ينظر: صليبا، د.جميل، المعجم الفلسفي، ج1/ ص568.

(5) ينظر: مطر، د.أميرة حلمي، في فلسفة السياسية، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة/ 1978م، ط 2ص5.

(6) ينظر: الشنيطي، د.محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة/ 1961م، ص13.

إن الشعور بقيمة الفرد كانت الشرط الأول لنمو الفكر السياسي عند اليونان، وإن ترابط الأفراد ضروري لتكوين الدولة ـ فالدولة عند اليونان كانت تمثل مجتمعاً سياسياً كاملاً يضم جميع أفراد سكان المدينة وما يتطلبه هذا التجمع من شروط الحياة وتحقيق السعادة الاجتماعية التي حاول منظرو الفكر الفلسفي السياسي اليوناني الوصول إليها.

ويمكن تلخيص خصائص الفكر السياسي اليوناني الرئيسة في أنه فكر وثيق الصلة بالناحية العملية إلى درجة أنه عدَّ نفسه دائماً دراسة عملية في المقام الأول فكان فكراً عملياً علاجياً، حيث تشكلت الدولة اليونانية معتمدة على التماسك السياسي بينها وبين الفرد.

حيث أكد السفسطائيون أن الدولة ذات أصل تعاقدي[1]، وأنها ليست من صنع الآلة، وأن الدين لا يتضمن قوى غيبية عليا، إنما بمثابة نظام اجتماعي نشأ نتيجة لحاجات الناس وليس هناك غريزة فطرية للإنسان تجمعه مع غيره من الأفراد بهدف العيش معهم، بل أنه يتعاقد مع غيره لإقامة نظام سياسي اجتماعي، كما عرف عن السفسطائيين غايتهم العملية النفعية، حيث أكدوا على مسألة الجماعية التي تجلب لهم النفع بعكس الحياة الفردية.

فمفهوم التعاقد بين الأفراد عندهم يؤدي إلى تحقيق أغراض نفعية أي تكوين دولة لغرض الوصول إلى السلطة، ومن هذا المنطلق كان أساس الجماعة عندهم أي وجود نوع من الاتفاق بين أفراد الجماعة[2].

لقد كانت المدينة اليونانية عبارة عن كيان سياسي اجتماعي يهدف إلى تحقيق الخير والإصلاح والسعادة، فأفلاطون وأرسطو كانا يهدفان إلى تحقيق الخير والرفاهية والسعادة والعدالة في صياغتهما لفلسفة الدولة التي مثلت وحدة سياسية.

---

(1) ينظر: أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ط5، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1974م، ص 115.

(2) ينظر: فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1979م، ص 79.

ويرى أفلاطون أن المدينة هي المجتمع الطبيعي الأمثل[1]. إن أهم شروط تكوين الدولة هو الحاجات الضرورية لفرد حيث ذهب أفلاطون إلى القول بأن السبب في قيام الدولة يعود إلى الحاجة، فالجماعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية الكثيرة التي لا يمكن الوصول إلى إشباعها إلا حين تتحقق فكرة الاجتماع ويكمل بعضهم بعضاً ـ فإن أعجز الفرد عن القيام بإيفاء أغراضها كافة بنفسه (أي فكرة عدم إمكانية أن يحقق الفرد لنفسه الاكتفاء الذاتي وحاجته إلى الآخرين وحاجة الآخرين له وهو الأساس في نشوء الدولة)[2].

فالمزارع مثلاً لا يستطيع أن يعتمد على نفسه بالقيام بصنع أدواته التي يستعملها في الزراعة ويحيك ملابسه، ويقوم ببناء داره[3].

ويقول سباين أن التبادل بنظر أفلاطون يمثل مجالاً لعمل تحليل عام لكل صور اتصال الناس والمجتمع فحيث ما توجد جماعة فهناك حتماً نوع من إشباع الحاجات ومن تبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية[4].

ومن ذلك يتضح أن سبب احتياج الإنسان لغيره هو لغرض سد حاجاته ومتطلباته في هذه الحياة وقد كان ذلك هو الحاصل الأول في إنشاء المدينة أو الدولة عند أفلاطون هذا يمكننا أن نستنتج أن منشأ الدولة وقياسها نابع من انعدام الاكتفاء الذاتي عند الأفراد[5].

وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدّة محاورات أشهرها

---

(1) ينظر: الجندي، إنعام، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية (د. ط) مؤسسة الشرق الأوسط، (د ـ ت)، ص 57.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، نقلها إلى العربية حنا خباز، مكتبة النهضة، بغداد/ 1986، ك2، ص 56، وللمقارنة ينظر: الطبقجلي، د. نزار الوجيز في الفكر السياسي، ج1/ الناشر شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد/ 1969م ص 56.

(3) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك2، ص 57، وما بعدها.

(4) ينظر: سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال الروسي، مراجعة وتقديم، د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة/ 1954م، ص 6 وللمزيد يراجع: أفلاطون، الجمهورية، ص 56، وما بعدها.

(5) ينظر: كرانستون، موريس، إعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر والتوزيع لبنان/ 1981م، ص 14.

الجمهورية[1] (Republic) والسياسي (رجل الدولة)[2] (Politicks) ثم القوانين[3] (Laws)، والتي أوضح فيها أن أساس وجود الدولة هو أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا وحده ولا أن يكفي نفسه بنفسه، لهذا لابد أن يتعاون الأفراد فيما بينهم وأن تتكامل نشاطاتهم فيما يختص بحاجاتهم الضرورية من الغذاء والمسكن والملبس وما دام الفرد وحده لا يستطيع تحقيق كل هذه الحاجات، لهذا ظهرت ضرورة تقسيم العمل الذي يصبح معه كل فرد يعمل في مجال معين من أجل كفايته الذاتية وخدمة الجماعة في الوقت نفسه، لأن عدم كفاية الإنسان وضعفه بمفرده، تدفعه إلى تعاون مع غيره من بني جنسه وهذا عبر عنه أفلاطون في قوله: (إن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد لسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين)[4].

وتتصف الدولة عند أفلاطون بشموليتها، وهي كيان يعلو على مجموع الأجزاء[5] وقد أكد أن الدولة الحقيقية هي ليست غير واقعية بل هي الدولة الحقيقة الوحيدة في حقيقتها وهي أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل[6].

كما أن غاية الدولة عند أفلاطون هي غاية الفرد نفسها فإذا كانت الفضيلة غاية الفرد فهي أيضاً غاية الدولة، وإذن فواجب الدول هو أن تقود الفرد نحو تحقيق غايته وتصبح الدولة في هذه الحالة بمثابة المربي الناجح بحيث يصبح (العمل الرئيسي للدولة هو تربية المواطنين)[7]. فالغاية من الدولة إسعاد أفراد

---

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك2 و 3.

(2) ينظر: أفلاطون، محاورة رجل الدولة، ط1، نقلها إلى العربية، أديب نصور، بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1959م، ك 7 و8.

(3) ينظر: أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمة عن اليونانية إلى الإنكليزية د. تيلور، ونقله إلى العربية، محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية، القاهرة 1986م، ص ك/ 3.

(4) أفلاطون، الجمهورية، ص 56.

(5) ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ط2، دار النهضة العربية القاهرة 1974م، ص 216.

(6) ينظر: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984م، ص 192.

(7) تايلور مار كريت، مقدمة في الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة/ 1985م، ص 123.

الأمة وإعانتهم على الوصول إلى أغراضهم بالتربية وهو أول عمل تقوم به الدولة[1].

أما مفهوم الدولة عند أرسطو فقد ارتبط بالأصل الطبيعي لها، إذ يفسر نشاط الدولة بأنها تقوم نتيجة للعلاقات الطبيعية التي أملت على شخصين من جنسين مختلفين أن يجتمعا من أجل الإنجاب، وبقاء النوع من هذا الارتباط هدفه الأسرة والعائلة التي هي أول صور للاجتماع الإنساني الِطبيعي ومن اجتماع عدة أسر وعائلات تتكون القرية ومن اجتماع عدة قرى تتكون الدولة وبها تتحقق كفاية حاجات أفرادها[2].

وعلى ذلك فالدولة (المدينة بالمفهوم الإغريقي) ضرورة طبيعية لوجود الفرد وقد تكونت من اجتماع عدة قرى، أما الاكتفاء الذاتي فلا يمكن أن يتحقق إلا داخل نطاق الدولة.

ومما تقدم يستخلص أرسطو النتيجة التالية: إن الدولة عمل من أعمال الطبيعة وأن الإنسان كائن (حيوان) اجتماعي.

إلا أن فكرة أرسطو عن الدولة تخالف ما ذهب إليه أفلاطون في أن الدولة لم تظهر إلا لكون الإنسان ليس بذي قدرةٍ على أن يحقق لنفسه الاكتفاء الذاتي، وبالتالي فاجتماع الأفراد وظهور الدولة لم يكن إلا نتيجة منطقية للحاجات البشرية المادية المتعددة[3].

كما أن فكرة أرسطو تخالف مذهب السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة

---

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 55 وما بعدها. وللمقارنة ينظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1970م، ط 6، ص 125.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطين بربارة اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت/ 1957م، ص5 وما بعدها وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية، وصدره بمقدمة في علم السياسة وعلق على النص بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض (ب، ت)، ص 101 وما بعدها.

(3) الطبقجلي: د. نزار، الوجيز في الفكر السياسي، ج1، ص 97.

تقوم على عقد تم بين الأفراد لإنهاء حالة الطبيعة التي كانت سائدة من قبل[1].

وهذا يعني أن الدولة عبارة عن نتيجة طبيعية للتطور الطبيعي للمجتمع البشري هذا التطور الطبيعي الذي ينتهي إلى أن تصبح الدولة أسس من الفرد والعائلة والقرية لأن الكل أسمى هنا من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء الصالح إذا فسد الكل وفي ذلك يقول أرسطو (لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء وما دام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء... لأن اليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يداً في الحقيقة)[2]، وهكذا تصبح الدولة في نظر أرسطو هي وسيلة للارتقاء الإنساني[3].

كما أن الدولة عند أرسطو بالطبيعة سابقة على الفرد والعائلة من حيث أن الكل سابق للجزء، والسبق هنا لا يحمل معنى تاريخياً أو زمنياً وإنما معنى منطقياً طبيعياً.

وبناءً على هذا يعد أرسطو الفرد السبب في تكون المجتمعات السياسية بل إن المجتمع السياسي هو السبب النهائي وأن الفرد لا يعدو كونه مادة حكمها مفهوم المجتمع السياسي وعمل عليها من خلال المبادئ اللامادية والضرورية لخدمة السبب النهائي[4].

فالفرد لا يعمل على تكوين مجتمع سياسي وإنما يحكمه منطق طبيعي يقوده بصورة طبيعة إلى الدخول في علاقات سياسية من خلال المجتمع السياسي[5].

ولذا فإننا لا ندرس الفرد السياسي بمعزل عن المجتمع السياسي، أي إن

---

(1) ينظر: سعفان، حسن شحاتة، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة/ 1959م، ص 68.

(2) أرسطو: السياسة، ص 103، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسات، ص 9.

(3) ينظر: شبلي، د. إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، بيروت، 1985م، ص 124.

(4) ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية التقليدية (أفلاطون، أرسطو) المطبعة الأردنية، عمان/ 1979م، ص 126.

(5) المرجع السابق أيضاً: ص 129.

دراستنا للشيء لا تقوم على دراسة أجزائه فحسب وإنما تمتد إلى دراسة الهدف النهائي الكامن فيه.

إن الفرد عند أرسطو لا يستطيع أن يتابع الحياة في معزل عن بني جنسه فهو (بالطبع كائن اجتماعي)[1]. لا يمكنه العيش إلا في مجتمع، والإنسان كائن سياسي خلق طبيعياً للعيش في مجتمع[2]، (فالطبع إذن يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسي)[3]، ومن هنا نخلص إلى القول أنه لا بد للإنسان أن يعيش مع الجماعة وإن الذي يستطيع العيش بدون الجماعة أي لا يحتاج أن يكون عضواً في الدولة لابد أن يكون ليس إنساناً بل حيوان أو آلة[4].

ويذهب أفلاطون إلى حسبان الدولة وحدة حية كاملة ومطلقة، ويخالف أرسطو أفلاطون في رأيه هذا ويذهب إلى أن الدراسة تتألف من مجموعة من الأفراد يختلفون اختلافاً ظاهرياً فيما بينهم، إن العناصر المكونة للدولة ليست متشابهة فعلى الرغم من اجتماعها فهي متباينة، كما أن التمسك بفكرة الوحدة المطلقة للدولة معناه القضاء على الدولة إذ أنه يعود بها إلى الوراء إلى المراحل التي تخطاها المجتمع البشري للوصول إلى الدولة أي أنه يؤول بالدولة إلى القرية ومنها إلى العائلة ومن العائلة إلى الفرد وفي ذلك قضاء على الدولة[5].

إن الدولة لا تتكون إلا من عناصر مختلفة ومتباينة فإن أردنا أن نحقق وحدة الدولة فعلينا أن نرتب هذه العناصر المختلفة لا أن نقوم بإزالتها.

كما يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون في كون الدولة يجب أن تكون متحدة إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة، التي يعدها نواة الدولة والملكية[6]،

---

(1) أرسطو، السياسة، ص 102، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسات، ص 9.

(2) ينظر شبلي د. إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، ص 123.

(3) أرسطو، السياسة، ص 103، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسات، ص 10.

(4) ينظر: أرسطو، السياسة، ص 102، وما بعدها، للمقارنة، ينظر: السياسات، ص 9 وما بعدها.

(5) ينظر: الطبقجلي، د. نزار، الوجيز في الفكر السياسي، ج1، ص 97، وما بعدها.

(6) ينظر: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1، دار القلم، بيروت، 1977م، ص 204.

والمدينة عنده ليست قائمة على العرف كما يعتقد السفسطائيون بل تقوم على الطبيعة الإنسانية التي تسعى إلى كمالها[1].

فالدولة عند أرسطو إذن هي نمو طبيعي وليست تنظيماً تقليدياً لأن لها أصلها في الحاجات الأولية للحياة، ولكنها ليست الأصل، بل الغاية التي تكشف المعنى الحقيقي لأي نمط طبيعي، أما الغاية التي توجد من أجلها الدولة والتي فيها كما لها ليست مجرد المعيشة ولكنها الحياة الفاضلة لأفرادها[2].

وإذا كانت الغاية الأساس لنشوء الدولة عند أفلاطون هي تحقيق العدالة فإنها عند أرسطو هي تحقيق السعادة والخير بين أفراد المجتمع من خلال العدالة والصداقة ويرى أرسطو أن كل فرد يجب أن ينال ما يستحق، وما يستحق هو بمقابل ما يعطي[3].

لقد وافق أرسطو أفلاطون في أن الغرض من الدولة إسعاد أفراد المجتمع فبدون الدولة لا يمكن أن يسعدوا، إذ جعل أرسطو الدولة قائمة على الأخلاق وجعل الغاية منها تحقيق الخير وهكذا تصبح الحدود (بين الأخلاق والسياسة (عنده) ليست مخططة بجلاء، أي أن موضوع الأخلاق هو نوع من السياسة)[4].

والآن نستطيع القول: إن مفهوم الدولة عند أرسطو بشكل عام وبعباراتنا المعاصرة هي هيئة سياسية أو مؤسسة وطنية ينتمي إليها كل أبناء المجتمع وتربطهم بها علاقة روحية تقوم على العادات والتقاليد والقوانين التي يسري مفعولها عليهم.

* * *

(1) ينظر: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 202، كذلك، مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 340، أيضاً: فخري ماجد، أرسطو المعلم الأول، ط2، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977م، ص 130.

(2) ينظر تايلور مار كريت، مقدمة في الفلسفة اليونانية، ص 148.

(3) ينظر: الطبقجلي، د. نزار، الوجيز في الفكر السياسي، ج1، ص 99.

(4) بريلر، مارسيل، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، منشورات عويدات، ط3، بيروت، 1983م، ص 24.

المبحث الثاني
دولة المدينة تاريخيًّا قبل أرسطو

أولاً: نظام دولة المدينة في مرحلة التكوين:

إذا كان نظام دولة المدينة بوصفه صيغة سياسية، بكل ما يتصل بها من أوضاع اقتصادية واجتماعية لم يظهر في المجتمع اليوناني بشكل محدد إلَّا منذ أوائل القرن الثامن (ق. م) فإن القرنين السابقين لهذا التاريخ وهما القرن العاشر والتاسع (ق.م) شهدا المرحلة الممتدة والمؤدية إلى ظهور هذا النظام، لقد بدأ القرن العاشر، وبلاد اليونان تمر بمرحلة من التخلخل والقلق الذي جاء نتيجة طبيعية لغزو القبائل الدورية «القبائل المنتقلة من مكان إلى آخر» الذي أصاب المجتمع اليوناني بالكثير من التدمير والتخلخل ولكن هذا الوضع ما لبث أن بدأ بالانحسار بعد أن أخذت الأمور تستقر بصورة أو بأخرى في هذا المجتمع، ففي أغلب المناطق استقر الغزاة إلى جانب السكان الأصليين من أهل البلاد وبالتدريج أخذوا يندمجون معهم ليتوصل المجتمع الجديد إلى صيغة من التعايش والتنظيم يستطيع من خلالها أن يتابع مسيرته[1].

وقد كانت الصيغة الأولى التي استقرت عليها مناطق المجتمع الجديد هي تجمعات سكانية قبلية في تكوينها، وكان كل تجمع من هذه التجمعات القبلية يتكون من مجموعة من الملاك الكبار للأرض الزراعية والرعوية الذين يحيط بهم أتباعهم، وكان صاحب أكبر مساحة من الأراضي يرأس التجمع الذي يوجد فيه، ويتخذ لقب الملك[2].

كما وجد إلى جانبه، مجلسان أحدهما يضم الأعيان أو الأرستقراطيين من

(1) ينظر: يحيى: د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، (مقدمة في التاريخ الحضاري) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت / 1979م، ص 100، وما بعدها.

(2) المرجع السابق أيضاً ص 101.

رؤساء القبائل والعشائر ومجلس آخر للعامة من السكان، وكان الملك يمثل أو يضم في يده جميع السلطات العسكرية والمدنية والدينية ـ ويشاركه مجلس الأعيان بصور متفاوتة من السلطة حسب قوة الملك أو قوة هؤلاء الأعيان ـ أما مجلس العامة فلم يكن له في الحقيقة أكثر من العلم بمجريات الأمور والموافقة على ما يتوصل إليه الملك ومجلس الأرستقراطيين من قرارات[1].

إن الدور الأساسي الذي قام به الملك هو محاولة الربط بين هذه التجمعات القبلية بشتى الوسائل الأمر الذي مهد الطريق لقيام المدن التي أخذ مفهومها يتطور تدريجياً بحيث أصبح مفهوم لفظة المدينة (Polis) لا يعني مجرد مكان أو مساحة من الأرض تسكنها مجموعات من السكان تتجاور مع بعضها إلا أنها لا تتكامل أو تتكافل فيما بينها وإنما بدأ يقترب كثيراً من معنى النظام السياسي الذي ينظم سكان المدينة ويحدد حقوقهم وواجباتهم والروابط التي تربط بينهم في كافة المجالات[2].

نستطيع أن نتصور أن الواقع المعيشي بين التجمعات السكانية القبلية المتجاورة هو الذي طرح مسألة الترابط بين هذه التجمعات.

لقد اتخذ عدد من القرى اليونانية الواقعة في الوديان المنعزلة والمحمية بالبحر والجبال المتصلة على الدوام، بموانيها، بالعالم الخارجي حيث كونت مجتمعات جديدة تحمل طابع حياة المدينة، وقد حاولت الفواصل الطبيعية دون اتصال هذه المدن بعضها ببعض فدعا هذا كل مدينة إلى أن تسلك سبلاً من روابط القربى التي كان معولاً عليها قبل انتشار هذه المدن بحيث أصبحت علاقة هذه المدن علاقة هذه المدن علاقة وطنية تربط مواطنين متحدين بشعور قوي[3].

---

(1) ينظر: كورنية، موريس، تاريخ الحضارات العام، مجلد (1) الشرق واليونان القديمة، ك2، ف2، منشورات عويدات، بيروت، ترجمة فريد م ـ داغر، فؤاد ج ـ أبو ريحان، ص 336 ـ 340.

(2) ينظر: مكاوي، فوزي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، الدار البيضاء/ 1980م، ص 38، وما بعدها، للمقارنة، ينظر: يحيى: د. لطفي عبد الوهاب اليونان ومقدمة في التاريخ الحضاري، ص 102.

(3) ينظر: كيتيل: دايموند، العلوم السياسية، ج1، ص 112.

فبلاد اليونان تتكون من مجموعة من التكوينات الجبلية، والسهلية والساحلية وأية منطقة من المناطق التي تنقسم إليها هذه البلاد غالباً ما تضم اثنين من هذه التكوينات ـ إن لم تكن تضم الأنواع الثلاث فعلاً كما هو الحال في منطقة اتيكا (Attica) التي أصبحت أثينا (Athena) مركزها السياسي[1].

ومن الطبيعي أن كلا من هذه التكوينات أو التقسيمات الداخلية (الجبلية والسهلية والساحلية) لمميزاته واحتياجاته، فالأماكن الجبلية تحكم تكوينها التضاريسي ـ ميزات دفاعية وهجومية تفتقر إليها الأماكن السهلية ولكنها في الوقت نفسه لا تصلح إلا للرعي الفقير وتفتقر إلى المراعي الغنية والأراضي الزراعية التي تتميز بها السهول والأماكن الساحلية إن وجدت، كانت تحتاج إلى نتاج المناطق السهلية لكي تستكمل بمواردها المعيشية المحلية التي تقوم أساساً على الصيد وإلى النقاط الدفاعية التي تتميز بها المناطق الجبلية، كما أن المناطق الساحلية كانت تشكل المنفذ الطبيعي لأية هجرات وتعامل تجاري مع الخارج[2].

وفي ضوء هذا الوضع يصبح من السهل أن ندرك أن التجمعات السكانية التي وجدت في هذه التقسيمات الداخلية للمناطق المختلفة التي كانت تشكل بلاد اليونان ـ أن تدرك الاختلاف البيئي بينها الذي جعل ما يمكن أن نسميه (حواراً) أمراً ممكناً حتى وإن كان عنيفاً في بعض الأحيان وليناً في أحيان أخرى ولكنه قائم ومن هنا ما دامت حاجة كل تقسيم إلى التقسيمات الأخرى قائمة.

فإن فكرة الاتحاد أو التوحيد بين هذه التقسيمات في كل منطقة تصبح فكرة واردة ولا يهم بعد ذلك أن تتم محاولات هذا الاتحاد أو التوحيد بطريق العنف أو السلام، ولنا في هذا الصدد، إن نتصور إن ملوك بعض التجمعات السكانية في المناطق المختلفة وهم يحاولون كل في منطقته أن يربطوا بين هذه التجمعات ببعضها ـ بحيث تتحول كل مجموعة من هذه المجموعات السكانية إلى مدينة

---

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب: الديمقراطية الأثينية، الإسكندرية، 1969، ص 82 ـ 92.

(2) ينظر: مكاوي: فوزي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، ص 29، وللمقارنة بنظرة يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، مقدمة في التاريخ الحضاري، ص 102 ـ ص 103.

صغيرة تتسع تدريجياً بتعدد محاولات إلتوحيد وأن مثل هذه المحاولات قد تمر بمرحلة، تطول أو تقصر من الفشل والنجاح قبل أن تصل إلى تحقيق التوحيد النهائي للمنطقة[1].

ولنا أيضاً أن نتصور أن الملك الذي يرأس التجمع السكاني الذي أخذ على عاتقه مهمة توحيد أية منطقة هو الذي سيصبح ملكاً للمدينة التي تقوم فيها، وأن الدور الذي قام به هؤلاء الملوك في هذا المجال كان لابد أن يؤدي إلى ازدياد تركيز السلطة في أيديهم فالسلطة المركزية هي التي يلائم هذه المهمة، وهي مهمة توحيد وتركيز قبل كل شيء، وفوق كل شيء، وهذا التطور نستنتجه في الواقع من أن الملك يظهر لنا في العديد من النصوص وكأنه صاحب حق إلهي في العرش فالآلهة هي التي تساند، وكبير الآلهة هو الذي يمنحه صولجان الملك[2].

إن هذا التطور الأساس الذي تم في عصر الحكومات الملكية هو تطور خطت فيه المدينة خطوات واسعة على طريق التحول من مجرد مفهوم مكاني يعطي معنى التجاوز السكاني فحسب إلى مفهوم سياسي يعطي معنى الانتماء التنظيمي بكل ما يعنيه هذا من روابط وحقوق وحدود بين سكان المدينة.

نستطيع أن نلمس في وضوح هذا من روابط وحقوق وحدود بين سكان المدينة ومن التحول في وضع المدينة من المفهوم المكاني إلى المفهوم السياسي من خلال ملحمة (الإلياذة) و(الأوديسة) وهما الملحمتان المنسوبات إلى هوميروس واللتان تعدان مصدراً أساسياً لجوانب عديدة من حياة اليونان في الحقبة الواقعة بين القرنين الثاني عشر والثامن (ق. م) إن الصور والانطباعات التي تعطيها لنا هاتان الملحمتان تصور لنا التأرجح بين التكوينات الاجتماعية الصغيرة حتى أصبحت فيه المدينة تحل إلى حد كبير محل هذه التكوينات[3].

إلى جانب النزعة الضيقة في تصور المدينة التي أصبحت واضحة من خلال

---

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 103، للمقارنة ينظر: كورنية موريس، تاريخ الحضارات، مجلد/ 1، ص 325، وما بعدها.

(2) ينظر: سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ص6 وما بعدها.

(3) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، حياة اليونان، دار الفكر، ترجمة محمد بدران، ج2، مجلد/ 2، ص 21، وما بعدها.

كلام الشعراء، هناك نزعة أخرى تتداخل معها وتمثل اتجاه التكوين السياسي الجديد ومحوره فكلمة (أكوره) (Agora) التي يقضي فيها السكان حاجاتهم اليومية أصبحت تفيد إلى جانب هذا المعنى معنى آخر هو المكان الذي يناقش فيه سكان المدينة الشؤون العامة لمدينتهم وكلمة (ديموس Demos) ـ التي تعني في الأصل مجرد المكان الواقع حول مركز المدينة فأصبحت تعني سكان هذا المكان، بل أصبحت تعني (الشعب) بوجه عام، كذلك تظهر في الملحمتين الهومريتين تقاليد اجتماعية وسياسية تضم كل أفراد المدينة، ويتعرض من لا يلتزم بها لغضب الآلهة ـ الذي كان يمثل في حقيقة غضب المجتمع الجديد لغرض تقاليد كانت قد بدأت في التبلور حول مركز المدينة لإيجاد تكوين واحد متكامل[1].

ثانياً: نظام دولة المدينة في مرحلة التطور:

إذا كان المقوم السياسي لدولة المدينة (الذي يدور حول توحيد التجمعات السكانية القبلية) هو الذي أدى الدور الأول في عصر الحكم الملكي وكان في الواقع هو سبب ظهور هذا الحكم واستمراره طوال المدة التي عاصرت المرحلة التكوينية لمجتمع دول المدينة فإن الحكم الملكي فقد برر وجوده بالضرورة بعد أن تم هذا التكوين واتخذ خطوطه الأولية العامة[2].

ويعد النظام الملكي أول نظام عرفته المدينة اليونانية بعد أن تبلور المجتمع اليوناني في هيئة مدن، وأساس هذا النظام شخص الملك فهو صاحب جميع السلطات التنفيذية والقضائية والدينية والعسكرية حين كان يعد الملك رمزاً لمرحلة معينة من التاريخ الاقتصادي لبلاد اليونان، واستمرار دور الملك طوال المدة التي احتاجته فيها بلاد اليونان، ولكن هذا الدور تقادم وأصبح الجو مهيأ لحكم جديد لم يكن باستطاعة الأسر الحاكمة أن تقوم به، وبالتالي بدأ النظام الملكي يتخلخل وانتهى الأمر بانهياره[3].

---

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي، اليونان، ص 227 ـ233.

(2) يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 106.

(3) ينظر: الشيخ، د. حسين، اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،.. 1979م، ص 27 ـ 28.

ويشهد القرن الثامن (ق.م) بداية تحول جديد يقفز فيه إلى مقدمة الصورة مقوم آخر من مقومات المجتمع اليوناني هو المقوم الاقتصادي، فالملوك بعد أن انتهى دورهم الأساس في توحيد مجموعات القبائل في شكل مدن، وبعد أن استقر وضع هذه المدن ككيانات سياسية لم يعودوا أصحاب دور يتميزون به على غيرهم من كبار رجال المدينة، وهم زعماء القبائل والعشائر التي تكونت منها المدن اليونانية، وإنما أصبح الملك في الواقع مجرد واحد من أفراد الطبقة الأرستقراطية التي تتكون من هؤلاء الزعماء، يتمتع بسلطة الحكم وميزاته على أساس ذكرى دور قديم قام به الملوك في مرحلة اندثرت من عمر المدن اليونانية ولكنه الآن لا يزيد عن كونه واحداً منهم يتميز معهم عن بقية الشعب، بأنه صاحب أرض واسعة زراعية أو رعوية، تشكل المقوم الاقتصادي أو مورد الإنتاج الرئيس لمجتمع المدينة ولكنه لا يتميز عن بقية هؤلاء الأرستقراطيين في شيء آخر[1]، لقد كان الانتقال من النظام الملكي إلى النظام الأرستقراطي يمثل انتقالاً من وضع كانت فيه السلطة مركزة في يد شخص واحد إلى نظام أصبحت فيه السلطة في يد جماعة من الناس هم أصحاب الأراضي أي من نظام فردي إلى نظام جماعي له دستوره وقانونه فلم يعد الحكم عبارة عن تنفيذ لإرادة الحاكم ورغباته إنما أصبح له قوانين يلتزم بها أفراد الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، وقد تم هذا الانتقال تدريجياً عندما بدأت الطبقة الأرستقراطية تشعر بقيمتها في الاقتصاد القومي لسيطرتها على الأراضي الزراعية، وأخذ هذا الانتقال شكل زحف على سلطات الملك وانتزاع لها الواحدة تلو الأخرى فانتزعوا منه أولاً سلطة قيادة الجيش ثم السلطة التنفيذية برمتها ثم السلطة القضائية ثم السلطة الدينية وغيرها حتى أصبح الملك في النهاية بغير سلطات.

وهكذا بعد أن انتهت المرحلة التكوينية لمجتمعات المدن اليونانية ـ أصبح المقوم الاقتصادي هو الذي يدفع تطورها السياسي فأخذ أفراد الطبقة الأرستقراطية منذ القرن الثامن (ق.م) يزحفون على سلطات الملك في هذه المدن ويحاولون انتزاعها الواحدة بعد الأخرى، وقد صورت أشعار الملحمتين

---

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 107.

المنسوبتين إلى هوميروس في كثير من جوانبها، هذه المرحلة الانتقالية تصويراً رائعاً. فالشاعر صور لنا الملوك في أكثر من مناسبة وقد أصبح وضعهم كأصحاب أرض ينعمون بخيراتها وبما يدره عليهم منصب الحكم من ثروة وسلطة بعد أن أصبح هذا الوضع هو المحور الأساسي لحياتهم واهتماماتهم دون أن نجد في هذه الحياة وهذه الاهتمامات شيئاً عن الدور المنوط بهم في توحيد المجتمعات اليونانية داخل المدن وإعطائها شخصيتها السياسية[1].

ويتبين لنا من خلال ما يذكره المؤرخون أن الملك صاحب أرض لا يختلف عن بقية أصحاب الأرض من أفراد الطبقة الأرستقراطية وليس لصاحب الأرض هذا دوراً تاريخياً يميزه عنهم، نراه بوضوح في منظر آخر من المناظر التي يقدمها، لذا الشاعر يصور فيه ضيعة لأحد الملوك في وقت الحصاد حيث يقول: (إن الأجراء يقومون على شؤون الحصاد في جد ونشاط ملحوظين، ولكن الملك لا يكتفي بذلك ولا ينصرف إلى شؤون دولته تاركاً أمور الأرض لهؤلاء الأجراء أو لرئيسهم وإنما يقف في وسطهم بنفسه وقد أمسك بصولجانه وبدت عليه دلائل الارتياح وهو يتابع ما يقومون به أثناء جمعهم للمحصول)[2].

ومنذ القرن السابع (ق.م) كانت الحكومات الملكية قد سقطت في أغلب المدن اليونانية لتحل محلها حكومات جماعية تتكون من الطبقة الأرستقراطية التي كان أفرادها يسيطرون على المورد الاقتصادي الرئيس وهو الأرض، في وقت كانت فيه التجارة لا تزال تخطو خطواتها الأولى كمورد من الموارد الاقتصادية الرئيسية في المجتمع اليوناني[3].

ولكن بعد ازدهار التجارة في اليونان وتحولها إلى مورد رئيس يعتمد عليه الاقتصاد اليوناني فضلاً عن الزراعة ظهرت طبقة جديدة هي طبقة التجار (الأوليغاركية) ومعناها (حكم الأقلية) حيث أصبح لهم وزن كبير في المجتمع مما دفعهم كنتيجة طبيعية لموقفهم الهام إلى السعي للمشاركة في الحكم، وبدأت هذه

---

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، الديمقراطية الأثينية، ص 100 وما بعدها.
(2) يحيى: د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ت، ص 108.
(3) ينظر: الشيخ، د. حسين، اليونان، ص 28 ـ 29.

المشاركة بشكل بسيط كمحاولة لرعاية مصالحهم التي تضاربت أحياناً مع مصالح الإقطاعيين والأرستقراطيين الحاكمين.

ونتيجة لهذا بدأ الصراع بين طبقة التجار الصاعدة وبين الطبقة الأرستقراطية القديمة وانتهى الأمر بنوع من الاتفاق كان في الحقيقة نتيجة التعادل القوي بين كل من الطبقتين وأيضاً بدأت طبقة العامة تظهر بثقلها في المجتمع[1].

ولم يستمر حكم الطبقة (الأوليغاركية) مدة طويلة، وذلك بسبب الضغط المتزايد لطبقة العامة التي أدركت أهميتها وثقلها، لكن طبقة العامة لم تكن في البداية متمرسة على القيادة وبذلك استطاع بعض الزعماء من غير طبقة العامة أن يستلموا لواء القيادة وكان هؤلاء من أبناء الطبقات الثرية والذين وجدوا في الثروات فرصة للوصول إلى الحكم على أكتاف العامة

وحين نشبت الثورات أحاط هؤلاء الزعماء أنفسهم ببطانة عملت على تثبيت أقدامهم في الحكم وسمي هؤلاء الزعماء (الطغاة)، وأصل الكلمة هو (الحاكم الذي وصل إلى الحكم بطريق غير شرعي)، وبالتدريج اكتسبت الكلمة معنى آخر هو الطغيان بالمفهوم الحالي، لأن هؤلاء الحكام لجؤوا إلى طريق غير شريفة في حكمهم ومثال على ذلك أنهم لجؤوا إلى صرف أذهان العامة عن مناقشة أساس سلطتهم بعدة طرق منها إرضاء العامة عن طريق مصادرة جزء من أراضي الأرستقراطيين وتوزيعها على العامة، وبذلك حققوا هدفين كسروا شوكة الأرستقراطيين بإضعافهم عن طريق الاستيلاء على بعض أراضيهم وإرضاء العامة في نفس الوقت[2].

كما أنهم شجعوا الفنون وأقاموا عدد كبير من المشروعات الأدبية والمعمارية وشجعوا الحركة الاستعمارية وإرسال جاليات يونانية للمدن الجديدة وبالتالي تعددت فرص الرزق الجديدة أمام كل الطبقات، كل هذا أبعد المجتمع عن مناقشة طبيعة السلطة التي آلت إلى الطغاة في حين أنها كان من المفروض أن تؤول إلى الشعب، ولم تحدث انتفاضات شعبية في عهد الجهل الأول من الطغاة

---

(1) ينظر: الشيخ، د. حسين، اليونان، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

لأن هذا الجهل كان يدرك أكثر من غيره القوة التي تملكها طبقة العامة والتي استطاعت بها إنهاء الحكم الأليغاركي (حكم الأقلية) إلا أن الجيل الثاني كان على العكس إذ كان مستبداً واكتسبت الكلمة في عهده معناها الحالي أي (الطغيان) كما نفهمه الآن، هذا الجيل لم يدرك تماماً مدى قوة العامة ولم يقدرهم حق قدرهم وبذلك كانت النتيجة المحتومة وهي انفجار الثورات التي أدت إلى اغتيال عدد من الطغاة وهروب آخرين[1].

بعد انتهاء مرحلة الطغاة بدأ النظام الديمقراطي في الظهور في سبيل ذلك قام العديد من مشرعي اليونان، بإعداد تشريعات ديمقراطية هددوا من خلالها الطبقة الأرستقراطية (طبقة النبلاء) وذلك عن طريق تقسيم أثينا لعشر قبائل وبذلك استطاع المشرع أن يشتت القوى الأرستقراطية لأن الوحدات الجديدة لم تكن تنطبق على الوحدات القبلية القديمة وكان التحول الأساسي والذي مكن النظام الشعبي من ممارسة مهامه بحرية هو أن التقسيم الجديد قام على رابطة المكان وليس الدم أو الثروة وكانت هذه هي الضربة الحقيقة التي وجهت إلى النظام الأرستقراطي[2].

وهكذا نجد أن كل مدينة استطاعت أن تخلق بين سكانها حياة وطنية خاصة بها مسخرة جميع مواطنيها لخدمتها والولاء لها، أما عن الانقسامات التي حدثت داخل المدن فإن الأحزاب السياسية هي التي كانت تقف وراءها والتي يبدو أنها أمر لا غنى عنه للحياة الديمقراطية ولكن هذه الانقسامات أدت إلى فتن داخلية وإلى إضعاف كيان المدينة، يضاف إلى ذلك أن هذا النوع من الحياة الديمقراطية الملائم لحياة المدن لم يكن ينجح إلا في المساحات الصغيرة، إن ممارسة الحياة الديمقراطية في كل مدينة على حدة أدى إلى نشأة المنافسة الشديدة بينها فحال ذلك دون ظهور دولة قومية يونانية، وعلى الرغم من أن دول المدن اليونانية

(1) ينظر: الشيخ، د. حسين، اليونان، ص 35.

(2) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، الديمقراطية الأثينية، ص 141 ـ 147، 152، وكذلك ينظر: ديمفرجيه، موريس، النظم السياسية، ترجمة أحمد حسيب عباس، مراجعة د. ضياء الدين صالح، الناشر مؤسسة كامل للطباعة والنشر، القاهرة (د ـ ت)، ص 24 وما بعدها.

استطاعت أحياناً تأليف شبه اتحاد بينها بقيادة إحدى المدن القوية إلا أن كل مدينة كانت تنظر إلى جاراتها نظرة العدو إلى عدوه، ولاسيما إسبارطة وأثينا، وهكذا تجد أن نقطة الضعف الأساسية في النظام السياسي اليوناني كان فقدان الوحدة.



المبحث الثالث
الفكر السياسي اليوناني
قبل أرسطو

أولاً: الدولة بين المواطن والدستور عند اليونان:

لقد شهد النصف الثاني من القرن الخامس (ق.م) نقاش قيمتين في مجال الفكر السياسي هما ـ المواطن من جهة ـ ودستور المدينة أو الدولة من جهة أخرى، وقد كان الحديث عن القيمة الأولى (وهي المواطن) نتيجة مباشرة لفكرة دعا إليها جماعة من المفكرين الذين احترفوا التعليم في تلك المرحلة وهم السفسطائيون (Sophistic) أشهرهم بروتاغوراس (Protagoras) والفكرة التي دعا إليها هؤلاء هي (أن الإنسان هو مقياس كل شيء)[1] في الوجود.

ومعنى هذا، من ناحية الفكر السياسي، أن المواطن هو مركز الدولة، ومن ثم فليس هناك نظام سياسي خير بالطبيعة، فالمواطن هو الذي يضع النظام والمواطن هو مقياس الحكم عليه[2].

وفي ضوء هذه الفكرة يرى بروتاغوراس أن النظام الخير يتوقف بالضرورة على المواطن الخير، الذي يصبح في هذه الحال هو المقوم الأساس للدولة، وعلى الرغم من أن الاستعداد موجود بالطبيعة لدى كل المواطنين لكي يكونوا مواطنين أخيار، إلا أن هذا الاستعداد وحده لا يكفي وإنما لا بد من تنميته لغرض الحصول على الخبرة السياسية والكفاءة ليصبحوا مواطنين متميزين وتصبح هناك نتيجة لذلك، (نخبة) من المواطنين تستطيع أن تخدم الدولة وتقدم لها المشورة اللازمة في المجالات التي تحتاج إليها[3].

---

(1) كرم: يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 46.
(2) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 250.
(3) المصدر السابق أيضاً: ص 250.

ولكن هذا الاتجاه الذي جعل كل قيمة في الدولة نسبية وتتوقف على المواطن الذي جعله السفسطائيون مركزاً لكل شيء ومن ثم المقوم الأساس للدولة قابله، من جانب الآخر نوع من الفكر السياسي نادى بأن المقوم الأساسي الثابت في الدولة هو الدستور وإن هذا الدستور أو النظام يجب احترامه والالتزام به مهما كان نوعه طالما ارتضاه المواطن لنفسه في البداية (وكان صاحب هذا الاتجاه في الفكر السياسي هو سقراط (Socrates) ورغم أن الفيلسوف الكبير لم يترك لنا شيئاً مكتوباً في هذا الصدد إلا أن المحاورات التي تركها تلميذه أفلاطون (Plato)[1]، وكتابات تلميذه أكسانوفون (Xenophon)[2]، تعرّفنا بموقفه هذا.

يقول سقراط (أنه إذا كانت المعرفة هي أسمى الفضائل كانت الأرستقراطية خير أشكال الحكم ـ وكانت الديمقراطية سخفاً وعبثاً وفي ذلك يقول اكسانوفون على لسان سقراط (من السخف أن نختار الحكام بالقرعة على حين أن أحداً لا يفكر قط في أن يختار بالقرعة مرشد للسفن أو البناء أو النافخ في الناي مع أن عيوب هؤلاء أقل ضرراً من عيوب أولئك الذين يفسدون حكوماتنا)[3].

وكان يظن أن لا شيء ينجي أثينا إلا حكم أصحاب المعرفة والكفاية وليست السبيل إلى هذا الحكم إلا الانتخاب كذلك يجب ألا يختار موظفو الدولة على أساس جاههم أو ثرائهم، ذلك أن الاستيراد وسلطات المال لا يقل شرهما عن شر الديمقراطية، والسبيل الوسطى المعقولة هي النظام الأرستقراطي الذي تقتصر فيه المناصب على الذين تؤهلهم عقولهم والذين يدربون على القيام بما تتطلب من الواجبات[4]، على أن سقراط كان يعترف بما للديمقراطية الأثينية من مزايا على الرغم مما يوجهه إليها من نقد وبقدر ما أتاحته له من حريات ومن فرص وفي محاورة (أقريطون) يتحدث أفلاطون عن حكم مجلس الشعب في أثينا على

---

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة أقريطون، ص 52، وكذلك محاورة الدفاع، ص 41، ضمن كتاب محاورات أفلاطون، تعريب زكي نجيب، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1966.

(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 27، وما بعدها.

(3) ديورانت: ول، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، مجلد 2، ك 2، ص 236.

(4) ينظر: ديورانت، ول، المصدر السابق، ص 236.

أستاذه سقراط بالإعدام عن طريق شرب السم، لأنه (أفسد عقول الشباب) اقترح عليه كريتون وهو أحد تلاميذه، أن يفر من المدينة تفادياً لتنفيذ حكم الإعدام، وهنا يجيب سقراط على هذا الاقتراح بأن يسأل نفسه أليست أثينا هي التي أنبتته وفيها شبَّ وتثقف؟ ألم يكن أمام سبعون عاماً كان في مقدوره دائماً في خلالها، إذا لم ترق له قوانينها أن يتركها ليعيش في قوانين دولة أخرى كإسبارطة وكريت مثلاً؟

لقد وجه سقراط إلى نفسه هذه الأسئلة صراحة، ووجد الجواب عليها واضحاً (لقد اختار لنفسه النظام الديمقراطي الأثيني أو على الأقل رضي بهذا النظام عن إدراك. واضح ليس فيه غموض أو سوء فهم، وعليه الآن أن يخضع لقوانين هذا النظام حتى لو طالبته هذه القوانين، كما تطالبه الآن، أن يدفع حياته ثمناً لذلك)[1]، ثم يستطرد سقراط في رده على تلميذه ليذكر له ما يعتقد أنه سيحدث لوفر من أثينا وكيف ستستقبله المدن المجاورة، حيث ستتهمه بالعدوان إذا لجأ إلى إحداها (لأنه خارق للقوانين وهادم للدساتير ولذلك سيكون موقف كل الدول منه وليست الدول المجاورة إلى مدينته سلباً لأن كل الدول تسودها حكومات منظمة وهي الصورة العليا للمجتمع الإنساني)[2].

ومن ذلك نستخلص أن تفكير سقراط انصب على موضوعين رئيسين هما: الإنسان والدولة، حيث يسأل ما الإنسان الأمثل، وما الدولة المثلى؟ لذا أصبح الإنسان محور تفكير سقراط فبعدت المسافة ما بين سقراط والسفسطائيين، إذ أنهم اعتقدوا أن الإنسان مقياس الأشياء كلها، وأن الحق والباطل والخير والشر أمور نسبية تتعلق بأهداف الأفراد وظروفهم الشخصية في حين يعتقد سقراط بوجود مبادئ مطلقة لا علاقة لها بمعتقدات الأفراد ونزعاتهم وميولهم الشخصية فالخير والشر والحق والباطل، وسائر المثل الأخرى عند سقراط مطلقة أما السفسطائيين فإنهم يرون أن الشيء ـ أي شيء ـ يكون خيراً حين يصبح موضوع إرادة الإنسان، إلا أنه خير بذاته فالإنسان في نظر سقراط لا يطلب الخير لأنه وسيلة لإشباع رغباته وتحقيق أهدافه بل يطلبه بذاته ولذاته، أي أن السفسطائيين

(1) أفلاطون: أقريطون، ضمن كتاب محاورات أفلاطون، ص 52 وما بعدها.

(2) أفلاطون: أقريطون، ص 53، للمقارنة ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب اليونان، ص 252.

يركزون على النتائج المترتبة على الفعل، وليس على العقل بذاته[1].

ثانياً: أفلاطون بين دولة التخصص ودولة القانون:

لقد عاش أفلاطون في عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية وحفل بالصراع الحربي[2] الذي احتدم في حرب أهلية بين مدينته أثينا وإسبارطة الأمر الذي عجل بالقضاء على الدولة اليونانية، ولم تسلم الحياة الداخلية من الصراع بين الأحزاب المتنافسة على الحكم وعلى رأس هذه الأحزاب الأرستقراطية المعبر عن مصالح النبلاء وهو الذي يعرف أحياناً باسم (حزب الأوليغاركي) أي القلة الغنية وبين حزب الديمقراطية الذي يضم طبقات متباينة من أغنياء التجار ومن ينضم إليهم من المهنيين وأصحاب الحرف اليومية وهو الحزب الذي قضى على سقراط بالإعدام والذي كان هدفاً لنقد أفلاطون المستمر من خلال كتب الجمهورية والسياسي والقوانين[3].

ويعد أفلاطون أهم الذين قدموا تصوراتهم فيما يتعلق بمشكلة الحكم ولعله كان أغزرهم إسهاماً في هذا الجانب من جوانب الفكر السياسي والاتجاه الذي يظهر في الحلول والتصورات التي قدمها اتجاه معاكس في مجمله للنظام الديمقراطي والشعبي الذي لا يجب تبنيه إلا عند الضرورة الملحة وذلك أن الطبقة الشعبية في رأيه (تشكل أكثر الطبقات عدداً وأقوى هذه الطبقات عندما تجتمع في مجلسها الشعبي وهي على استعداد لأن تتبع زعماءها طالما قدموا إليها قسماً مما يستطيعون أن يسلبوه من أملاك الأغنياء)[4] ومن الوارد أن يكون أحد الأسباب التي دفعت بأفلاطون إلى هذا الاتجاه خلفيته الأسرية والأرستقراطية التي نشأ فيها[5].

---

(1) ينظر: متى، د. كريم، الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد 1971م، ص 127 ـ 128.

(2) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، مجلد 2، ص 342، وما بعدها.

(3) مطر: د. أمير حلمي، في فلسفة السياسة، ط2، ص 18 ـ 19.

(4) يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 256.

(5) للتفاصيل عن حياة أفلاطون ينظر: الأهواني، د. أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة (د، ت) ص 9، وما بعدها.

ولكن مرحلة الضياع التي كان يمر بها الأثيني بعد هزيمة أثينا أمام إسبارطة في نهاية الحروب (البلوبونسية) كانت دون شك هي السبب الرئيس الذي دعا المفكر الكبير (كما دعا غيره من المثقفين) إلى طرح مشكلة الدولة برمتها، ولما كان النظام الديمقراطي هو الذي كان سائداً قبل الهزيمة وبعدها فقد كان أي حل مثالي لمشكلة الدولة يجب أن يتخطى المعيبين أو المأخذين الرئيسين على نظام الحكم الشعبي كما كان ينطبق في أثينا، وأحد هذين المأخذين هو أن هذا الحكم لم يكن يطلب من المسؤولين أية معرفة مسبقة بالمهام التي توكل إليهم، وإنما كان المؤهل الوحيد هو حق المواطنة، وشغل وظائف الدولة أو عضوية مجلس الشورى أو مجلس الشعب[1].

أما المأخذ الثاني فكان تغيير القوانين بشكل دائم في ظل المناورات التي كان يقوم بها في مجلس الشعب عدد من الزعماء المشاغبين الذين انتشروا في أثينا في ذلك الوقت، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نقيم الحلول التي قدمها أفلاطون في مجال الحديث عن النظام المثالي للحكم، وهي حلول نجدها في كثير من دراساته التي اتخذت شكل محاورات ولكنه ضمنها بشكل خاص ثلاثاً من بين هذه المحاورات هي: محاورة الدولة المثالية أو (الجمهورية) حسب تسميتها الشائعة، رجل الدولة (Politicos) والقوانين (Lalas) والمقوم الأساسي للدولة كما يقدمه أفلاطون في محاورة (الدولة المثالية) التي كتبها بين عامي (380 ـ 370) (ق.م)، هو التخصص عن طريق التثقيف، وهنا يحدثنا عن نظام مثالي يمر به أبناء المجتمع بعدة مراحل من التربية المتدرجة تصاعدياً تبدأ منذ نعومة أظفارهم، فالذين يتوقفون عند المرحلة الأولى يصبحون من طبقة العمال وأصحاب الحرف الذين يقومون بتوفير الضرورات المادية للمجتمع، والذين يتخطون هذه المرحلة ويمرون بمرحلة تثقيفية أخرى، فمن يتوقف عند نهايتها يصبح ضمن المحاربين الذين يدافعون عن المجتمع بينما يواصل من يتخطى هذه المرحلة، دراسته كي يصبح من مجموعة الفلاسفة المتخصصين الذين تقع على عاتقهم شؤون الحكم في الدولة، وهم نخبة ممن يحبون المعرفة

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 256.

ويتم إعدادهم عن طريق دراسات مفصلة ومطولة تسمح بانتقاء أكثر المواطنين قدرة على المعرفة والعمل الجماعي[1].

ويستعرض أفلاطون في كتاب الجمهورية، الكتاب الثامن والتاسع، أنواع الحكومات المنحرفة حيث يتحدث عن التيموقراطية[2] والأليغاركية الموجودة في إسبارطة والديمقراطية في أثينا والحكم الاستبدادي في سرقسطة[3].

وهذه المدن كلها في نظر أفلاطون مدن ناقصة لا تجد فيها المعرفة نمواً طليقاً ويسودها الجهل بنفس السياسة، وفي كل هذه المدن يزداد نمو العناصر الأخرى غير عنصر القوة العاقلة وهو عنصر الروح الذي يحرك الطمع والنزاع، وعنصر الشهوة الذي يخلق الهم ويؤدي إلى الفرقة الاجتماعية، وإذا ما مزقت الأنانية حياة المدن قامت في كل واحدة منها دولتان لدولة واحدة[4].

وبعد أن يشخص أفلاطون المرض على هذا النحو نراه يصف العلاج ملخصاً إياه في سيادة القوة العاقلة وتدريبها عن طريق المعرفة بالتعليم الفلسفي العلمي، وتحريرها من الشهوة عن طريق نظام من الشيوعية، فإذا ما أتيحت القوة العاقلة المدربة حرية العمل في ظل هذا النظام أمكن توحيد الدولتين في دولة واحدة، ولقد استند أفلاطون في تشخيصه للمرض وفي شرحه للعلاج إلى حقائق فعلية[5].

إن القارئ لكتاب (الجمهورية) أو (القوانين) يحس أن الإصلاح السياسي هو الذي كان يشغل ذهن أفلاطون قبل أي شيء آخر، حيث يقول أفلاطون: (إن ما قيل عن الدولة وحكومتها ليس مجرد حلم إنه صعب ولكنه ليس مستحيلاً، إنه سوف يتحقق إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً، وأصبح الملوك فلاسفة، حيث هم وحدهم الذين يشعرون بخطورة الحق والشرف الناشئ عن السلطة، ويعدون أن

---

(1) يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 256.

(2) نوع من الحكم يستلزم الأملاك كشرط للحصول على المنصب.

(3) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 234، وما بعدها.

(4) باركر: أرنست، النظرية السياسية عند اليونان، ج2، مؤسسة سجل العرب القاهرة/ 1966م، ص 633.

(5) باركر: المصدر نفسه، ص 114.

العدالة أسمى الواجبات وأحقها وإن تحقيق العدالة هو إصلاح كامل للدولة)[1].

لقد استبعد أفلاطون من تفكيره ظروفاً كثيرة مازلنا نعدها من الأمور الحتمية وخلق بفكرة ظروفاً أخرى ما زلنا نعدها أموراً مستحيلة، فالملكية الخاصة قائمة والآسرة لها وجودها والديمقراطية مازال لها كيانها، وهي مبادئ ينبغي أن تسود بين أناس حقيقيين والطبيعة البشرية كما نعرفها تتخذ من الشعور بالشخصية نواتها وسندها، وهذا الشعور يتطلب الملكية، ويتطلب حياة الأسرة وينادي بأن يكون له صوتاً في توجيه الرقابة الشعبية التي يخضع لها.

إن أفلاطون كان تواقاً إلى الارتفاع فوق هذه الحدود، فقد تمسك بالمبادئ التي كانت دائماً ومازالت هي المبادئ الجوهرية لكل دولة، وكان يرى أن الدولة من إنتاج العقل، وإنها وحدة عضوية لكل جزء من أجزائها وظيفته ولكنه افترض أحوالاً تعمل فيها هذه المبادئ من الصعب أن نوافقه عليها[2].

فإذا كانت الدولة من إنتاج العقل فينبغي لهذا السبب ألا تنفصل إلى ثلاث طبقات مستقلة تخص واحدة منها بتدريب خاص ويحتفظ لهذه الطبقة المدربة بوظيفة الحكم ففساد الدولة يعني دائماً فساد أخلاق مواطنيها، والدول تنتهي إلى الوضع الذي هي فيه بفعل ذلك الطراز من العقل الذي تمثله، والدولة المثالية إنما تتصف بهذا الوصف لأنها تمثل طرازاً من العقل يتحقق فيه اتساق كامل بين الملكات، والدولة الخاسرة تتصف بالفساد قل أو كثر، لأنها تمثل طرازاً من العقل اختل فيه هذا الاتساق[3].

وإذا كان الأمر هكذا فإن الأمل الوحيد لإصلاح الدولة هو إعادة اتساق المكان في عقول أعضائها فالأوليغاركية مثلاً لا يمكن إصلاحها إلا بتنسيق جديد يكبح جماح عنصري الشهوة والرغبة في الاستحواذ ويعيدهما إلى مكانهما الصحيح، غير أن هذا التنسيق الجديد لا يتحقق إلا بالتعليم وهكذا تبرز النتيجة العملية عن تصوير أفلاطون للتغيير والفساد الذي يصيب الدستور وهي أن التعليم هو دون غيره، السبيل الوحيد إلى الإصلاح السياسي[4]، ذلك أن الأمر الذي

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ك 7، ص 232.

(2) ينظر: باركر، النظرية السياسية، ج2، ص 118.

(3) المرجع السابق أيضاً ص 118 ـ 125. (4) المرجع السابق أيضاً: ص 125.

دفعه إلى إقامة دولة مثالية هو الرغبة في كشف الطبيعة الحقيقية للعدالة فقد كان يرى أن العدالة إذا ما درست بصورتها المبكرة في الدولة العادلة فإنه يمكن فهمها بصورتها المصغرة في الرجل العادل، وبالطريقة نفسها كان مضطراً إلى وصف الدولة التي لا تصل إلى مستوى المثل الأعلى بدافع رغبته في الكشف عن طبيعة الظلم، وهو يقرر أيضاً أن الظلم إذا ما درس في نطاقه الواسع متمثلاً في الدولة الظالمة أصبح من الأيسر أن يفهم في نطاقه الضيق متمثلاً في النفس الفردية ولهذا فإنه عند دراسته مراحل الفساد الأربع المتعاقبة التي في الدولة المثالية وهي التيموقراطية الأوليغاركية والديمقراطية والحكم الاستبدادي، فإنه يتبع في منطق دقيق نفس النظام الذي يجري بمقتضاه الأمور في كل حالة فيصور أولاً كيف ينشأ الطراز الفاسد من الدولة ويؤكد خصائصه، ثم يصف نوع الأخلاق الفردية الذي يقابله هذا الطراز الفاسد من الدولة والذي تنشأ عنه الدولة الفاسدة[1].

فالدولة المثالية ترتكز على اتحاد متناسق بين العناصر الثلاثة وهي القوة العاقلة والروح والشهوة، وعلى أن تكون السيطرة فيه للقوة العاقلة، والشكل التالي للدولة يقوم على اتحاد أقل تناسقاً تفقد فيه السيطرة إلى الروح وهي العنصر التالي للقوة العاقلة[2].

أما الأشكال الثلاثة التالية وهي الأوليغاركية والديمقراطية والحكم الاستبدادي، فكلها تقوم على سيادة عنصر الشهوة وما يترتب على ذلك من عدم انسجام بين عناصر النفس، كثرة أو قلة، وإذا كان عنصر الشهوة يؤدي على هذا النحو إلى قيام ثلاثة أشكال مختلفة من الدولة فلابد من أن تكون هناك ثلاثة أشكال أو مستويات مختلفة من هذه الشهوة، وبين أفلاطون أن هناك مثل هذا الاختلاف ففي المقام الأول يجب أن نفرق بين الشهوات الضرورية التي يعتبر إشباعها نافعاً وبين الشهوات غير الضرورية التي لا تنتج خيراً[3]. بل قد تنتج شراً في بعض الأوقات، فضرورات الحياة بوجه عام هي شهوات من الطائفة الأولى،

(1) باركر، النظرية السياسية، ج2، ص 126. (2) المرجع السابق أيضاً: ص 127.
(3) لقد أخذت المدرسة الأبقورية في هذه التقسيمات فيما بعد وللإيضاح ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 219، وما بعدها.

وهي التي لا يمكن عدها حافزاً على الإنتاج وتسمى شهوات الاستحواذ، أما الطائفة الثانية فتدخل فيها شهوة الطعام الفاخر وكافة الكماليات بوجه عام، والشهوات التي من هذا النوع تحفز على الاستهلاك ويمكن تسميتها شهوات الإسراف، وهكذا أوجد أساساً للتفريق بين الأوليغاركية والديمقراطية، فالأولى تقوم على أساس الشهوات التي تدفع إلى الإنتاج، والثانية تمثل إلى جانب الشهوات التي من هذا النوع تلك الشهوات التي تغض على الإسراف[1].

ومن الممكن أن نعد الحكم الاستبدادي ذلك الحكم الذي يعتمد على شهوات الإسراف دون غيرها، وثمة عامل آخر يدخل في شرح أفلاطون لقيام الدول المنحرفة، ألا وهو مبدأ الإفراط، والقصاص العادل، الذي لا مناص من أن يترتب عليه، فكل دولة من هذه الدول بدورها تغالي في المبدأ الذي تسير عليه بحيث ينقلب عليها (ويهلكها ذلك الذي كان يغذيها) فالأوليغاركية تسير وراء الثروة حتى تقضي الثروة عليها، والديمقراطية تسير وراء الحرية حتى تدمرها الحرية[2].

ففي الأوليغاركية مثلاً، إذا زاد الأثرياء ثراءهم وأكدوا حقوق الملكية فإن الفقر يزداد من تلقاء نفسه وبالنسبة ذاتها وتبدأ الطبقة الكادحة في التشبث بأن الإنسان هو الإنسان ولا يضيره أن يكون فقيراً[3].

وهكذا ينمو الوعي الطبقي نتيجة الحرب الطبقية، وإذا ما توافرت ظروف الثورة كان اندلاعها سهلاً، إن الجسم إذا ما انحطت قواه أصبح عرضة للمرض لأتفه الأسباب، وهكذا شأن الثورات فهي قد تنشب لظروف هينة ولكنه نتج في حقيقة الأمر من أسباب خطرة[4].

(1) ينظر: باركر، النظرية السياسية، ج2، ص 129.
(2) ينظر: باركر، النظرية السياسية، ج2، ص 129.
(3) المرجع السابق أيضاً: ص 130.
(4) يقول: أرسطو في (السياسة): (إن الثورات لا تقوم لأسباب واهية ولكنها تندلع في مناسبات وأهمية) ومن الواضح أن أرسطو مدين لأفلاطون بنظريته عن الثورات التي شرحها في الكتاب الخامس من (السياسة) وتقوم هذه النظرية على مبدأ الإفراط والقصاص الذي يترتب عليه، وينتهي أرسطو إلى أنه إذا أريد المحافظة على دستور يقوم على نوع من التطرف فلابد من إتباع نظام للضبط والموازنة (ففي الأوليغاركية مثلاً يجب =

وحين يعود أفلاطون لطرح المشكلة مرة أخرى في محاورة (رجل الدولة) التي كتبها بعد محاورة (الجمهورية) لمدة تتراوح بين (10 ـ 15) عاماً، نجد قدراً من التغيير في نظرته إلى المشكلة، فبعد أن كان الحكم المثالي في محاوره (الدولة المثالية، هو حكم الأقلية المتخصصة نجد أفلاطون يتأرجح في محاورة (رجل الدولة) بين حكم الفرد وحكم الجماعة، وبين مبدأ التخصص ومبدأ الخضوع للقوانين فهو يميل الآن إلى حكم الفرد المتخصص الذي يمارس تصريف أمور الدولة على هدى تخصصه فحسب، دون أن يتقيد بمسؤولية أمام الشعب أو بقوانين لا يمكن خرقها أو تخطيها، فإذا لم يتوفر التخصص تحل محله سيادة القانون ويصبح ترتيب نظام الحكم تنازلياً، في هذا الحال هو الحكم الفردي ثم حكم الأقلية ثم الحكم الشعبي[1].

أما في محاورة (القوانين) وهي آخر ما كتبه أفلاطون فإننا نجد تغييراً جذرياً في نظرته إلى مشكلة الدولة ويظهر في جانبين، فمن جهة نجده يتخلى عن النظرة التي يفضل فيها نظاماً على الآخر ويميل إلى تبني نظام مختلط تظهر فيه عناصر من النظم الثلاث (الحكم الفردي وحكم الأقلية والحكم الشعبي) ومن جهة أخرى نجده يعطي المكان الأول في الدولة للقانون.

وفي الواقع فإن مقوم (القانون) الآن يظهر في كل جانب من جوانب الدولة فهناك مجلس شعبي للشورى لغرض إصدار القوانين وهناك هيئة من (37) عضواً لحماية القوانين، وهناك هيئة أخرى ومجلس آخر لمراجعة هذه القوانين كذلك تظهر العناية في هذه المحاورة بالقوانين كمقوم أساسي للدولة في المجموعة الهائلة من اللوائح والبنود التفصيلية يعطي كل جانب من جوانب الحياة العامة

= أن يسمح لمبدأ الثروة من الوصول إلى نهايته المنطقية، بل يجب التسليم في الوقت عينه بقدر كبير من مبدأ الحرية الذي تقوم عليه الديمقراطية وهكذا يمكن المحافظة على الدستور بالحيلولة دون بلوغه مدى التطرف وإرجاعه إلى حالة التوسط (هذه فكرة يطبقها أفلاطون أيضاً على السياسة في كتاب: رجل السياسة) وبما أن التوسط يمكن تحقيقه بالمزج بين وضعين متطرفين فإن أرسطو يصل بذلك إلى نظريته الخاصة بالدستور المختلط) للإيضاح ينظر: أرسطو، السياسات، ص 260، وما بعدها.

(1) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 258.

والخاصة وفي إضافة مقدمة للقوانين تفيد بأن تنفيذ القوانين ينبغي أن ينطلق من مبدأ الإقناع وليس من مبدأ الأمر وحده[1].

إن من الصعب أن تتبين الفكرة التي يدور حولها الكتاب أو تتبع العلاقة بين أجزائه ولكن علينا أن نذكر في هذا الموضع أن أفلاطون كان يرى أن الحديث يجب أن يجول هنا وهناك وحسبما يتطلب النقاش، ولهذا لا يهتم بإتباع أي مخطط منطقي واضح[2].

وعلى الرغم من أن أفلاطون يقرر أن هذه المحاورة إنما تختص بدولة أقل مرتبة من الدولة المثالية، إلا أن النغمة التي يضرب عليها توحي بأنه يعود إلى مثالية (الجمهورية) والمحاورة بوجه عام تزداد قوة خلال السياق، بحيث لا تصبح أجزاؤهما الأربعة الأخيرة أروعها فحسب، بل من أروع كتابات أفلاطون كلها[3].

وعندما نبدأ مطالعة (القوانين) قد نقول لأنفسنا (كم تغير أفلاطون عما كان) غير أننا ما أن ننتهي من القراءة حتى نقول (لم يزل أفلاطون كما هو، ولو كانت هذه المادة قد أتيحت له منذ ثلاثين سنة، فما الذي لم يكن في استطاعته أن يصنع)[4].

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة القوانين، ك3، ص 190 ـ 197، وكذلك ك 5، ص 237 ـ 264.

(2) يختلف أسلوب (القوانين) ومفرداتها اللغوية عن مثيلاتها في المحاورات السابقة الأمر الذي أدى ببعض الكتاب إلى حسبانها دخيلة على أفلاطون، غير أن هذا الرأي لم يصادف قبولاً عند كتاب آخرين مع تسليمهم بأن نواة المحاورة من عمل أفلاطون، إلا أن إضافات كثيرة قد أدخلت عليها بعد وفاته، ولهذا حاولوا الفصل بين الأصل والدخيل غير أن المحاولة لا لزوم لها ولم يكن لها نصيب من النجاح للإيضاح ينظر: رأي لويس إسكندر مترجم كتاب النظرية السياسية عند اليونان ص 208.

(3) ينظر: باركر، النظرية السياسية، ج 2، ص 208 ـ 209.

(4) يبدو أن عيوب القوانين هي من صنف قبيل عيوب الشكل الأدبي، ولقد كان في مقدور أفلاطون وهو في الخمسين من عمره أن يخرج مؤلفاً عظيماً من المادة التي صنع منها في سن الثمانين مؤلفاً يبدو لأول وهلة عملاً متوسط القوة وقد وصف الكاتب (كنستانتين رتر Constantine Ritter) هذه المحاورة إلى جانب (الجمهورية) بأنهما (من أروع ما خلقته الثقافة اليونانية التي عرفتها) وإني أميل إلى رأي أرنست باركر الذي يقول فيه إن (القوانين) تسمو على (الجمهورية) فيما احتوته من ثروة المعرفة بالطبيعة البشرية وللنظم =

ويتجلى التغير الأساسي الذي قد حدث في آراء أفلاطون عندما كتب (القوانين) في اسم المحاورة نفسه، فهو حتى ذلك الوقت كان يؤمن بحكم مطلق يضطلع به شخص متصف بالذكاء مدرب على عمله تدريباً تاماً، ولكنه يمارس الحكم متحرراً من القانون، ولقد كان يأمل أن يدرب مثل هذا الذكاء وفق الخطوط التي شرحها في (الجمهورية) وسار على نهجها في الأكاديمية وخيل إليه أنه قد عثر على الفرصة المواتية في سرقسطة[1].

وهنا يستطيع أفلاطون أن يبين قدر الفلسفة، وإذا ما استطاع أن يجعل من الشاب الطاغية ملكاً فيلسوفاً فإنه بذلك يمهد الطريق إلى خلاص اليونان، ولقد فشل في سرقسطة غير أن الفشل لم يثبط عزيمته، بل اتجه بصره إلى سبيل آخر، فإذا كان قد عجز عن تدريب حاكم فيلسوف يباشر الحكم دون قانون وبدلاً من القانون نفسه يعتمد المنهج الفلسفي ويسن لائحة فلسفية تتبعها الدول جميعاً، فإنه بذلك أيضاً يحول الفلسفة إلى ناحيتها العملية، ويحقق أعز أمنية تجول في تصوره وإذا فشل في أن يجعل الفلسفة معلماً للأمراء، فما زال في مقدوره أن يجعل منها مشرعاً للدول، صحيح أن الفلسفة تفقد أسمى وظيفة لها، ولكن أفلاطون لم يتخل مطلقاً عن المثل الأعلى بل لم يتخل عن (الجمهورية) أو عن إيمانه بأن الدولة المثالية يجب أن تكون تحت الحكم الشخصي المباشر للعقل الفلسفي[2].

ولكن إذا أتيح للدولة أن تكون تحت حكم الفلسفة غير المباشر عن طريق لائحة غير شخصية تتضمن قانوناً فلسفياً، فإن هذا يحقق أفضل الأوضاع، والدولة التي تدين لحكم من هذا النوع سوف تكون رغم هذا بحاجة إلى شكل من أشكال الحكم الشخصي الذي يستطيع أن يطبق القانون، وما دامت الدولة لا

= الإنسانية وفي تطبيقها للمبادئ على الحياة الواقعية للإيضاح: ينظر: باركر، النظرية السياسية ج2، ص 210.

(1) ينظر: باركر، النظرية السياسية، ص 210.

(2) لم يتخل أفلاطون عن المثل الأعلى، بل ولا فقد الأمل في تحقيقه، غير أن (القوانين) تردد الكثير مما جاء في (الجمهورية) فأمله في الملوك الفلاسفة يعود إلى الظهور في (القوانين) إذ يقول (لا يوجد ولن يوجد سبيل أفضل أو أسرع من الحكم الفردي المطلق لإقامة الدستور) للإطلاع ينظر: باركر، النظرية السياسية، ج2، ص 221.

تتوفر لها ملكية فلسفية تسمو فوق كل طلاب الحكم، فإن السبيل إلى ذلك هو المزج أو الجمع بين مختلف عناصر الملك والشعب والأغنياء والفقراء، وهي العناصر التي تتطاحن للحصول على السلطة في الدول القائمة، وهكذا نرى (إن الفكرة السياسية التي سيطرت على أفلاطون في سنواته الأخيرة هي فكرة الدولة ذات القانون وذات الدستور المختلط وهي وسط بين المثل الأعلى والواقع: إنها دولة دون المثالية تقترب من الأحوال القائمة بحيث يسهل اندماجها في الحياة الفعلية)[1].

ونلاحظ أيضاً أن في هذه الفكرة رجوعاً إلى فكرة اليونان العامة عن سيادة قانون أساسي ـ وهي فكرة ثار عليها أفلاطون مدة طويلة وحاول أن يقيم العقل بدلاً من القوانين.

لقد كان هذا التغيير عظيماً، فقد قسم أفلاطون نظريته السياسية قسمين منفصلين ففي جانب منها يوجد حارس الجمهورية غير المقيد بقانون وفي الجانب الآخر يوجد (حارس القانون) وهو (خادم) القانون أو قيل إنّه (عبد القانون) على حد وصف أفلاطون، غير أن هذا التعبير قد اقترب حد التصاق، فليس هناك تعارض بين هذا المثل الأعلى وذلك بل إن الواحد منهما يكمل الآخر، فالأول كان دائماً وما زال المثل الأعلى المطلق لأفلاطون أما الثاني فهو أعلى ثانوي أو نسبي وهو ثانوي إذا قورن بالمثل الأعلى (الجمهورية) ونسبي على حسبان أنه يلائم مقتضيات الحياة الفعلية[2].

* * *

(1) باركر: النظرية السياسية، ج2، ص 211.

(2) كان أرسطو يعتقد بنوعين من (المثل الأعلى) فالدولة المثالية التي وصفها في الكتابين السابع والثامن من (السياسة) تقابل في مقصدها (جمهورية) أفلاطون (ولو أن الكثير من تفاصيلها لها نظائرها في (القوانين) وهذا دليل على اتزان المثل الأعلى عند أرسطو)، وأنواع الحكومات السياسية الذي ذكره في الكتاب الرابع يقابل أنواع الدول التي ذكرها أفلاطون في القوانين، للإيضاح ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 371 ـ 411 ـ 419 ـ 422، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية: 43، 75، 112.

الفصل الثاني
أنواع الدول
في الفلسفة السياسية لأرسطو

المبحث الأول: أنواع الحكومات السياسية عند أرسطو

المبحث الثاني: نظرة تحليلية لأسباب الانقلاب عند أرسطو بشكل عام

المبحث الثالث: حفظ الأحكام السياسية من التغير والتبدل

المبحث الرابع: الدولة المثلى عمليًّا عند أرسطو

المبحث الأول
أنواع الحكومات السياسية
عند أرسطو

أولاً: حكومة الأقلية:

أ - أنواع حكم الأقلية وحكم الأعيان:

يقسم أرسطو حكومة الأقلية إلى أربعة أنواع على النحو الآتي.

إن النوع الأول من هذه الحكومات عند أرسطو يمنح مناصب الدولة اعتماداً على الدخل، ولكنه دخل يبلغ درجة من الارتفاع يمتنع معه الفقراء أن يبلغوا تلك المناصب، وإن كانوا هم الأكثرية في هذه الدولة، بينما يتاح لمن حصل على ثروة طائلة أن يسهم في إدارة شؤونها. وهنا يوجب أرسطو أن تكون السيادة لشرع لا للناس لأنه بقدر ما يبتعد الناس عن الحكم الفردي وبقدر ما يعتدلون في ثرواتهم، بحيث لا تبلغ من الوفرة درجة تمكنهم من الانصراف إلى التمتع بأوقات فراغهم دون مهامهم، ولا تبلغ من القلة مبلغاً يحمل الدولة على إعالتهم، بذلك القدر يتحتم عليهم أن يقبلوا بأن تكون السلطة العليا لشرع لا لهم[1].

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسات، ص 197، وكذلك، السياسيات، ص 2، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة ص 332، المؤلف نفسه، الأخلاق ط1، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1979م ص 294، أفلاطون «الجمهورية» ك 8، ص 242 وما بعدها حيث يسمى هذا النوع من الحكم بالحكم الأليغاركي، ينظر كذلك: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط3، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1973م، ص 132، حيث يسمى هذا النوع من الحكم هو الحكم الذي يكون في مدينة النذالة التي يكون من صفات أهلها التعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار واقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدراهم والدينار، ينظر أيضاً: ابن سينا، الحكمة العروضية، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950م، ص 38، حيث يقابل هذا النوع من الحكم مدينة (الرياسة) التي تقوم بسبب زيادة اليسار، وتنقسم إلى قسمين رئاسة التغلب وتكون الرئاسة فيها لمن =

أما النوع الثاني من حكم الأقلية عند أرسطو فهو الذي ينشأ عندما يعتمد فيه توزيع مناصب السلطة على ضرائب الدخل الباهظة وعندما يختار أصحاب تلك المناصب زملاءهم للمناصب الشاغرة. فإن اختيروا من جميع الموسرين ذوي الدخل العظيم، بدأ حكمهم أشد ميلاً إلى حكم الأعيان، ولكن إن وقع اختيارهم على أشخاص مفروزين معينين عدّ حكمهم حكم أقلية، حيث أن هؤلاء، يلتمسون أن يحرزوا مكانة في الدولة، لأنهم أوفر اقتداراً من غيرهم. ولذا تراهم يختارون من أهل طبقتهم من يسعون إلى الاستيلاء على إدارة الدولة. إلا أنهم يسنون لأنفسهم هذا القانون لأنهم لم يؤتوا من الاقتدار مبلغاً يجعلهم يحكمون بمعزل عن القانون[1].

وهناك ضرب آخر من حكم الأقلية. ينشأ عندما يخلف الابن أباه في منصب الرئاسة. إذ يسعى هؤلاء على قلة عددهم إلى إنماء ثرواتهم، لغرض البروز إلى الوجود من أجل إنشاء فرع ثالث من حكم الأقلية، وهو الذي يكون فيه الحكم باسمهم الخاص ولكن حسب القانون الذي يقضي بأن يخلف الأبناء (آباءهم) المتوفين.

والنوع الرابع يتكون عندما تناط السلطة العليا بالرؤساء لا بالقانون وذلك عندما يبلغون مبلغاً عظيماً من سعة الجاه وكثرة الموالين، حيث يصبح الناس أصحاب السلطة لا الشرع[2].

= يغلب بيساره، أما رئاسة القلة وهي لا تكون الرئاسة بالتغلب بل برؤوس من احتيج إلى يساره، وأيضاً ينظر: ابن رشد، تخليص السياسة، نقلة إلى العربية، د. حسن العبيدي وفاطمة الذهبي دار الطليعة، بيروت 1998م، ص 182 ـ 184.

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 197، وأيضاً السياسيات ص 2. وللمقارنة، ينظر: أرسطو، السياسة، ص 332، وأيضاً: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص 194، أفلاطون الجمهورية (خباز) ص 244، حين يرى أفلاطون أن هذا النوع من الحكم يتم من خلال قدر ثروة الرجال فيحتكر الأثرياء الحكم ولا يكون حظاً للفقراء منه، ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 132، وللإطلاع أيضاً: ينظر، شبلي، د. إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، الناشر الدار جامعة، بيروت 1985، ص 129.

(2) ينظر أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 197، وكذلك السياسة (السيد) ص 332، للمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية (خباز) ص 246.

ب - أسباب الانقلاب في حكومة الأقلية والأعيان:

هناك سببان واضحان لتبدل أحكام الأقلية، وأحد هذين السببين هو الظلم الملحق بالجمهور، لأن كل امرئ في تلك الحال يصلح لأن ينزع إلى الثورة لاسيما إن اتفق أن يكون العميد المتزعم من أرباب الحكم القلائل[1].

والثورة التي يباشرها أناس غرباء عن أرباب الحكم، تنطوي هي أيضاً على أصناف (عدة)، فزحزحة السياسة وإزالتها يجربها أحياناً الموسرون أنفسهم الذين لم يتسلموا سدة الحكم، وذلك عندما تسند مناصب الشرف في الدولة إلى أفراد معدودين، فالذين لم يحظوا بنصيب من السلطة (من تلك الدول) ما برحوا يحدثون القلاقل في البلاد، حتى نال الأبكار حظهم منها أولاً ثم الذين يعقبونهم إذ لا يقلد الأب والابن (في بعض الدول) السلطة معاً. وفي غيرها لا تسند السلطة في آن واحد إلى البكر وتلوه[2].

وقد استحال حكم الأقلية في عدد من الدول الغابرة، لأن الأعيان ثاروا بعضهم على بعض وإذ إنّ أقلية زهيدة كانت تسهم في إدارة الدولة، وعلى نحو ما قدمنا لأن الابن لم يشترك في الحكم إذا ما اشترك الأب ولا يعقبه الأبناء إن تعددوا، إنما البكر منهم فقط فلما نشبت الثورة نهض الشعب، واتخذ له عميداً من الأعيان وواقع الثائرين وتغلب عليهم. إذ كانت الفئة الثائرة ضعيفة[3].

إن تزحزح أحكام الأقلية يحصل بسبب الزعماء أنفسهم، وما يقع لهم من انشقاقات ومنافسات على زعامة الشعب ـ اثنتان: واحدة تنشأ من أرباب حكم الأقلية أنفسهم إذ قد يقوم زعيم مدالس حتى بين أفراد قلائل جداً والأخرى: تنشأ عندما يدالس الشعب ويسعى إلى تضليله رجال حكم الأقلية[4].

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 262، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 410، وكذلك ينظر، ليله، د. محمد كامل، النظم السياسية، دار الفكر العربي، 1963 ص 268 ـ 370 ـ 373.

(2) ينظر: أرسطو، السياسات (بربارة)، ص 264، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 410.

(3) ينظر: أرسطو، أيضاً، المصدر نفسه، ص 265، وكذلك السياسة، ص 411.

(4) ينظر: أرسطو السياسيات (بربارة)، ص265، وكذلك السياسة (السيد) ص 411.

وهذا الأمر عينه يقع في كل دولة ذات حكم أقلية، إن كان لا يحق فيها للطبقة التي يؤخذ منها رجال الحكم أن تختار السلطات بل يختار تلك السلطات حملة السلاح أو الشعب من أصحاب المدخولات الضخمة وزعماء الأحزاب الكبيرة ويستحيل الحكم أيضاً. ويتبدل من جراء الثورات، عندما يحصرون الحكم في أيدي أقلية ضئيلة جداً. لأن طلاب المساواة يضطرون إذ ذاك إلى استنجاد بالشعب[1].

ويزول حكم الأقلية أيضاً عندما يدخل أرباب ذلك الحكم أقلية على أقلية ويقع ذلك عندما تؤلف الهيئة الحاكمة كلها من أفراد قلائل ولا يشترك مع ذلك أولئك الأفراد القلائل جميعهم في السلطات الكبرى. فإذا كان من يدير سياسة البلاد شيوخ قليلون لا يتجاوزون التسعين شيخاً، لم يشترك في إدارة تلك السياسة إلا عدد زهيد جداً، بسبب بقاء الشيوخ في الحكم مدى الحياة. وسبب انتخابهم الاستبدادي[2].

وقد تتبدل الأحكام الأقلية في الحرب وفي السلم، أما في الحرب فلأن (أصحاب الدولة) يضطرون إلى استخدام جنود (أجانب) لارتيابهم في أمانة الشعب، والذي يرفعون إلى يده قيادة الجيش يصبح غالباً طاغية وإن أصبح القادة كثيرين، يطالب هؤلاء لأنفسهم بالسلطة المطلقة. إلا أن أصحاب الدولة اتقاء للعواقب الوخيمة المذكورة يخولون الجمهور أحياناً الحقوق المدنية، لاضطرارهم إلى الاستعانة بالشعب، أما في أوقات السلم فهم لارتياب بعضهم ببعض، يسلمون حراسة المدينة إلى جنود «أجانب» ورئيس محايد، يصبح أحياناً سيد الحزبين المتنافسين[3].

هذه هي إذن الأسباب التي تورط حكام الأقلية في الثورات وتعرضهم للانقلابات.

أما حكام الأعيان، فتقع فيها بعض الثورات بسبب قلة من يحظون بمناصب الشرف.

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسات (بربارة)، ص266، وكذلك السياسة (السيد)، ص 411.

(2) ينظر: السياسات (بربارة)، ص 267، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 413.

(3) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص267، كذلك ينظر: السياسة (السيد)، ص 413 ـ 414.

وهذه القلة عينها، على ما قدمناه تزحزح أحكام الأقلية وتودي بكيانها، لأن حكم الأعيان هو في بعض الوجوه حكم أقلية، ففي الحكمين يقل عدد الرؤساء، ولكنه لا يقل لنفس الاعتبار[1] إذ يظهر سبب تلك القلة، أن حكم الأعيان حكم أقلية[2].

وتقع الثورات والانقلابات في حكم الأعيان، أيضاً عندما يستهين بعض ذوي السلطان، بأحد العظماء ممن يجاريهم في الفضل كل مجاراة وإن كان دونهم رتبة، أو عندما لا يبلغ مراتب الشرف رجل مقدام. وتقع الثورات عندما يوسر ويعسر البعض. ويحدث ذلك على الأخص إبان الحروب، وتحدث الانقلابات فضلاً عن ذلك، إذا برز أحد العظماء وتمكن من أن يزداد عظمة كي يبلغ الحكم وينفرد به[3].

وتختلف أحكام الأعيان المدعوة (سياسات)، إذا تكون بعض تلك الأحكام، أقل ثباتاً ودواماً وبعضها أطول بقاء. إذ أن (الكتاب) يدعون الأحكام السياسية المائلة إلى حكم الأقلية ميلاً أعظم أحكام أعيان. ويدعون الأحكام المائلة إلى الحكم الشعبي ميلاً أشد (سياسات) ولذا فأمثال هذه الأحكام الأخيرة أرسخ وأثبت من الأخرى، لأن الأكثرية فيها أقوى، والقوم يفضلون أن يحضوا بالمساواة «أما الذين يرتعون في اليسر والبحبوحة، فهم إن وفرت لهم السياسة التفوق، يبغون الاستزادة من الامتيازات ويصيرون إلى الأثرة والبطر»[4].

وعلى وجه الإطلاق، أياً كانت الوجهة التي يميل إليها الدستور، فلن يتحول إلا الوجهات التي ذكرنا، إذ أن كلتا السياستين يقوى فيها ميلها الخاص. فيندرج مثلاً حكم الأعيان إلى الحكم الشعبي، لأن من ألحت بهم الفاقة، يحولون الحكم السياسي بعنف، لاعتقادهم بظلمه، إلى حكم سياسي مضاد. وتتدرج الأحكام المدعوة (سياسات) انطلاقاً من حكم الأقلية إذ ما من أمر يؤتي

---

(1) إذ يقل في حكم الأقلية بسبب قلة الموسرين، ويقل في حكم الأعيان بسبب قلة الوجهاء المبرزين لفضلهم.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 270، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 414.

(3) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 271، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 414.

(4) السياسات (بربارة)، ص 272، وللمقارنة: السياسة، ص 415.

(الأحكام السياسية) رسوخاً وثباتاً سوى المساواة التي ينظر فيها إلى الاستحقاق والأهلية، وسوى إحراز كل ذي حق حقه[1].

ومن ذلك يتضح أن السياسات كلها تتحول وتزول، تارة بفعل عوامل داخلية.

إذ أن حكم الأقلية الأغنياء بمرور الزمن يصاب بالضعف نتيجة لوجود فراغ هائل بينه وبين عامة الشعب. وبالتالي يزداد حنق الفقراء على الأغنياء، فيسبب ذلك تفكك وانهيار الدولة من الداخل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بفعل عوامل خارجية، ويقع هذا الأمر الأخير عندما تقوم دولة ما بمواجهة دولة مضادة لها في السياسة ذات اقتدار وسطوة.

ثانياً: حكومة الشعب[2]:

إن حكومة الشعب تتكون من عدة طبقات متنوعة مثل طبقة أهل الأسواق التي تقضي حياتها في البيع والشراء، ثم طبقة أهل البحر، وهذه الطبقة تتوزع إلى فئات، منها الفئة المحاربة، وفئة التجار، وفئة الفلاحين وفئة الصيادين. ويضاف إلى تلك الطبقات طبقة الكادحين العاملين بأيديهم، وطبقة الذين رقت حالهم جداً، بحيث لا يتاح لهم معها التفرغ من العمل. أما أنواع الوجاهة فهي الفكر

---

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 274، وللمقارنة ينظر: السياسة، ص 415.

(2) يسمي أفلاطون هذا النوع من الحكم بالنظام الديمقراطي أو حكم الجمهور، للإيضاح ينظر: أفلاطون، الجمهورية (خباز)، ص 248 وما بعدها، ويرى أن هذا النظام أجمل النظم، لأنه يزخرف بكل أنواع السجايا فيلوح جميلاً كالثوب المزركش بكل أنواع النقوش. أما الفارابي فيسميها المدنية الجماعية وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما يرغب حسب هواه للإطلاع ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 133، وما بعدها، وكذلك ابن سينا يقول: هي الديمقراطية التي يتساوى أهلها أفاضلهم ودينهم من استحقاق العقوبات والكرامات والرياسات وتكون الرياسة فيها لمن اجتمع الجميع على ترؤسه. للمقارنة ينظر: ابن سينا، الحكمة العروضية في معاني أريطوريقا، ص 37 وما بعدها، وأيضاً للمقارنة ينظر: ابن باجه الرسائل الإلهية، ماجد فخري، وذلك ضمن كتابه تدبير المتوحد، دار النهار، بيروت 1968م ص 746 حين يسمى هذا النوع من الحكم حكم المدينة الجماعية) وذلك ينظر: تلخيص السياسة، ابن رشد (حسن العبيدي)، ص 185 ـ 188.

والحسب، والفضيلة والثقافة والصفات الأخرى المبنية على فوارق مماثلة[1].

أ - أنواع الحكم الشعبي:

إن النوع الأول من الحكم الشعبي هو الذي يعتمد على المساواة. إذ يدّعي شرع مثل هذا بالحكم الشعبي، أن المساواة تتضمن بأن لا يحكم المعسرون أكثر من الموسرين، وأن لا يتولى أحد الفريقين السلطة العليا، بل أن يتماثل كلاهما فيها[2] حيث تشترك في سياسة البلاد كل أقسام الشعب، وإن اشتراك بعض الأقسام دون البعض الآخر سببه عندما تشرف على السياسة طبقة الفلاحين والطبقة المعتدلة الحال، حيث يمشون في سياستهم بحسب الشرائع، لأنهم حينئذ يعيشون من شغلهم ولا يسعهم التفرغ من العمل ومن ثم فهم يتمسكون بالقانون ولا يعقدون إلا الاجتماعات الضرورية. أما أهل الطبقات الأخرى، فيتاح لهم أن يسهموا في السياسة عندما يحصلون على الدخل الذي يقتضيه الشرع[3]. لأن عدم السماح للجميع بالمساهمة في السياسة، يجعل الحكم حكم أقلية[4].

وينشأ النوع الثاني من الحكم الشعبي من خلال إتاحة الفرصة لجميع المواطنين الذين لم يقترفوا إثماً أو جريمة، ولكن لا يشترك فعلاً بالسياسة إلا الذين تسمح لهم ثروتهم بالتفرغ (للشؤون العامة) أي يعتمد في توزيع مناصب السلطة على ضرائب الدخل ولكن على ضرائب دخل زهيد. فالذي أحرز ذلك الدخل يجب أن يخول حق الاشتراك في السلطة، وأما الذي فقد دخله الزهيد،

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسات (بربارة)، ص 193، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 339.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 194.

(3) يعني الفيلسوف بمساهمتهم في السياسة، لا لاشتراكهم في مجلس الشورى ومجلس القضاء فحسب، ولكن في أعلى السلطات التنفيذية، فعندها يحصلون على الدخل الذي ينص عليه القانون للتمكن من بلوغ السلطات العالية ويستطيع أهل الطبقات الأخرى أن يرشحوا لتلك السلطات.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 194 ـ 198، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 330.

فيجب أن لا يخول ذلك الحق[1].

أما النوع الآخر من الحكم الشعبي فهو الذي يتمكن فيه جميع المواطنين الأحرار من الاشتراك في السياسة مع أنهم لا يشتركون فيها بالفعل بسبب المانع السابق (فقدان الموارد) وبالتالي يتحتم ضرورة أن تناط السلطة العليا بالشرع في هذا الحكم.

والنوع الأخير من الحكم الشعبي وهو النوع الرابع الذي تكون السلطة فيه لجمهور لا لشرع. ويتحقق هذا الحال عندما تكون السلطة العليا لمراسيم الشعب لا للقانون، الأمر الذي يحصل بسعي مضللي الشعب. إذ إنّ تضليل الشعب لا ينشأ في السياسات التي يحكم الشعب فيها طبقاً للقانون. إذ تحفظ مناصب الشرف في تلك السياسات لغير المواطنين أما السياسات التي لا تخول السلطة العليا لشرع، فيها ينشأ تضليل الشعب لأن الشعب إذ ذاك يضحي عاملاً منفرداً بالحكم، (كأنه) شخص مؤلف من أشخاص، إذ إنّ الكثيرين يكونون باعتبارهم جملة[2].

فمثل هذا الشعب إذا هو الذي لا يدع السلطة العليا للقانون ويتعهد لكونه مطلق السلطة أن يحكم باسمه الخاص، إذ لا يخضع للقانون، فيصبح الحكم لديه حكماً سياديا (من نوع حكم السيد على أرقاءه). وبالتالي يغدو المراوغون عنده ذوي كرامة. وهذا النوع من الحكم الشعبي يشبه الأحكام الفردية كحكم الطغيان. ولذلك يختلف باختلاف الحكم الطغياني. إذ كلا الحكمين يتسلطان على نخبة القوم تسلطاً سيادياً، ومراسيم الشعب في هذا الحكم تماثل أوامر الحكم الطغياني، ومضللو الشعب، والمدلسون منحاً كونهم من جبلة واحدة. فكلا الفريقين لهما في الحكمين أكبر نفوذ. إذ يضحي المدلسون عند الطغاة، ويضحي مضللو الشعب في أحكام من الطراز الذي نحن بصدده. وهؤلاء

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 194، 199، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 330.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 195، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 330، وللمقارنة أيضاً: ينظر، بدوي، د. ثروت، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1972، ص 82، وما بعدها.

المضللون هم علة تحويل السيادة من القوانين إلى المراسيم الشعبية لكونهم يرفعون كل المشاكل إلى الشعب[1]. إذ يتأتى لهم أن يضحوا عظماء بإشراف الشعب على كل الشؤون، وبإشرافهم على رأي الشعب لأن الجمهور ينقاد لهم. وفضلاً عن ذلك فالذين يتشكون من أهل المناصب يحيلون شكواهم إلى الشعب، مدعين أن البت في القضية يرجع حتماً إليه. والشعب من جهته يقبل الدعوى بارتياح، وعلى هذا النحو يتلاشى كل سلطان، فالذي لا يقر هذا الحكم الشعبي ويقول عنه أنه ليس بسياسة، قد يبدو لنا على هدى من أمره، إذ ليس من سياسة حين لا تحكم الشرائع، لأنه يتعيَّن أن يفرض الشرع سلطانه على الجميع، وأن يحاكم السلطات الفردية والسياسية (العامة). ومن ثم إن كان الحكم الشعبي أحد الأحكام السياسية ومن الواضح أن دولة من هذا النوع، تدير شؤونها لها بمراسيم ليست بالمعنى الحصري حكماً شعبياً. (إذ يمتنع أن يصطبغ مرسوم من المراسيم بصبغة عامة)[2].

ب – أسباب الانقلاب في الحكم الشعبي:

إن الأحكام الشعبية تستحيل وتتبدل بسبب مضللي الشعب وتماديهم في غيهم. فهؤلاء يحملون أصحاب الثروات على التألب والتضامن، تارة بافتراءاتهم الخاصة، وأخرى بتحريضهم الجمهور علناً (على تلك الطبقة) لأن الخوف المشترك يؤلف بين أشد الناس عداوة ويضم شملهم[3] وقد يتحقق المرء من وقوع هذا الأمر، على النحو المذكور، في أماكن شتى[4]. وإذا تأمل المرء في الانقلابات السياسية التي تصيب البلدان يجد إنها تقع تارة بعمد زعماء الشعب إلى المظالم، طمعاً برضا الشعب والحظوة لديه، فيرهقون الأعيان بتلك المظالم، ويحملونهم على التألب والتضامن، إما باغتصاب ثرواتهم، وإما

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 195، للمقارنة، ينظر: السياسة (السيد)، ص 331.

(2) ينظر: السياسات (بربارة)، ص 196، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 331.

(3) وذلك ضمن دولة واحدة، وبين دول مختلفة: وقد حدث بين أثينا وإسبارطة في الماضي عندما تحالفتا على الفرس، وحدث ذلك بين الفرنسيين والإنكليز على الألمان، وحدث ذلك عندما تحالف الفرنسيون والألمان على الروس.

(4) ينظر: السياسات (بربارة)، ص 260، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 407.

بتسخيرهم خدمات عمومية تتطلب نفقات (باهظة) وتارة أخرى يسعون بالأغنياء، ويوشون بهم كي يتمكنوا من تأميم مقتنياتهم[1].

وفي الزمن الغابر عندما كان يصبح نفس الشخص زعيماً للشعب وقائداً للجيش، كان الحكم يستحيل إلى حكم طغياني. لأن أكثر الطغاة الأقدمين، قد تدرجوا من زعامة الشعب إلى الحكم الطغياني. وسبب وقوع ذلك قديماً وامتناعه الآن، هو أن زعماء الشعب كانوا آنذاك من لفيف قواد الجيش ـ إذ لم يكن الأقدمون بارعين في الخطابة أما الآن، وقد نما هذا الفن، فالقادرون على الكلام يتزعمون، ولكن لجهلهم لأصول الحربية لا ينازلون (أهل الحكم) إلّا في ما ندر كما حصل ذلك في بعض البلدان[2].

ولقد كانت الأحكام الطغيانية تنشأ قبل أكثر مما تنشأ الآن، إذ كانوا (فيما سلف) يسندون إلى بعض الأشخاص سلطات واسعة. لذلك كانت تنشأ الأحكام الطغيانية أكثر مما تنشأ الآن. لأن الدول في ذلك الوقت لم تكن كبيرة. فكان الشعب يقيم في الأرياف وينصرف إلى أشغاله. وأما زعماؤه فعندما كانوا يؤنسون من نفوسهم الخبرة الحربية، كانوا يسعون إلى إقامة الحكم الطغياني. وكلهم بلغوا مآربهم لثقة الشعب بهم. وقد كانوا يوفقون إلى اغتنام ثقته، ببغض الأغنياء ومعاداتهم[3].

وهم يحولون الحكم الشعبي الموروث عن الأجداد إلى حكم شعبي حديث. إذ عندما تكون السلطات انتخابية، ولا ينظر إلى الدخل (في تنصيب أصحابها) بل يحق للشعب أن ينتخب وينتخب، يحاول زعماء الشعب ومضللوه الطامعون في السيادة، أن يسلطوه حتى على الشرائع، والعلاج الذي يتلافى به هذا الأمر أو يقل به وقوعه هو أن تتولى القبائل (كل واحدة بنوبتها) إقامة الحكام، لا الشعب أجمعه[4].

---

(1) ينظر: السياسات (بربارة)، ص 261، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 408.

(2) ينظر: السياسات (بربارة)، ص 261 ـ 262، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 408.

(3) المرجع السابق أيضاً ص 262، وينظر: السياسة (السيد)، ص 409.

(4) ينظر: السياسة (بربارة)، ص 263، للمقارنة ينظر: السياسة، (السيد)، ص 40.

ثالثاً: حكومة الفرد:

والآن يتوجب علينا أن نتحدث عن الحُكم الطغياني وكوننا عددنا هذا النوع من الحكم أحد أقسام السياسة.

لقد قسم أرسطو الحكم الطغياني إلى نوعين، لأن مذهب هذين الحكمين قد يتحول من بعض الوجوه إلى الحكم الملكي، لأنهما حكمان شرعيان إذ لا يزال بعض الدول ينتخب ملوكاً مخولين ملء السلطة، وهذان الحكمان لا يخلوان من بعض الفوارق. وهما منتميان إلى الحكم الملكي، لأنهما حكمان شرعيان ولأن أصحابهما ينعمون برضا الشعب وقبوله. وهما منتميان إلى الحكم الطغياني لأن أصحابهما يحكمون حكم سيد مطلق مستبد برأيه[1].

والنوع الثالث من الحكم الطغياني هو الذي يبدو أجلى مظاهر الطغيان، وكأني به الحكم المناقض أتم المناقضة للملكية المطلقة. لابد أن يكون طغياناً. ذلك الحكم الفردي، الذي يتسلط (فيه الطاغية) بلا مسؤولية ما على نظراء كلهم يفضلونه. والذي يتولى فيه صاحب الحكم السلطات لمصلحته الخاصة لا لمصلحة المرؤوسين. وهذا ما يجعله حكم إكراه إذ لا يخضع أحد من الأحرار طوعاً لذلك الحكم. فهذه هي ضروب الحكم الطغياني وهذا عددها لما قدمنا من أسباب[2].

1 - أسباب الانقلاب في الحكم الفردي:

بعد بيان أنواع الحكم الفردي يجدر بنا الحديث عن أكثر الأسباب شيوعاً التي تؤدي إلى فساد الحكم الفردي، إن الحكم الفردي ينشأ عن آخر أصناف حكم الأقلية والحكم الشعبي، ولذا فالحكم الطغياني هو الذي ينزل بالمرؤوسين

---

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 210، للمقارنة ينظر: السياسية (السيد)، ص 343.

(2) للمقارنة، ينظر: أفلاطون، الجمهورية (خباز)، ك 8، ص 260 ـ 264، وأيضاً ينظر: الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 132، وكذلك ابن سينا، الحكمة العروضية، ص 38. وما بعدها، وللمقارنة ينظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، ص 69، وكذلك ينظر: السياسيات (بربارة) ص 211، للمقارنة ينظر: السياسية (السيد) ص 343، وأيضاً ينظر: د. علي عبد المعطي محمد، السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1983، ص 73.

إلى أوغر المضار، لأنه يتألف من آفتين، وينطوي على عورات ومساوئ كلا الحكمين السابقين[1] وعلى أخطائهما جميعاً[2].

إن الحكم الفردي الملكي والحكم الفردي الطغياني يتصدران أساساً عن متناقضات لأن الملكية قامت لمناصرة فضلاء الأمة على الشعب. ويتخذ الملك من أماثل الأمة والمتفوقين بفضلهم أو بفعال مجيدة تنبثق عن الفضيلة، أو بشيء آخر من هذا الجنس. وأما الطاغية فهو يؤخذ من طبقة الشعب ومن سواد الأمة، ويقام في وجه الأعيان لكي لا ينالوا الشعب بشيء من الأذى، وهذه هي حقيقة تجلوها لنا الوقائع[3].

إذ أن أكثر الطغاة تقريباً برزوا من (صفوف) مضَللي الشعب، إن صح تعبيرنا بعد أن نالوا ثقة الشعب لطعنهم بالوجهاء وسعيهم بهم. فبعض الأحكام الطغيانية نشأت على النحو المذكور، والدول كانت قد نمت وترعرعت وقبل هذه الأحكام الأخيرة، قامت أحكام طغيانه أخرى أقرها ملوك تجاوزوا أخلاق السلف وطمحوا إلى سلطة أقرب إلى سلطة السيد إلى عبيده. وبعض من الأحكام الطغيانية أقامته طائفة من المنتخبين للسلطات العليا في الدولة، لأن الأحكام الشعبية في القدم، كانت تخول السلطة والإدارة لمدة طويلة الأمد، وبعض الأحكام الطغيانية الأخرى تأتي عن أحكام الأقلية التي اختارت حاكماً واحداً ليشرف على أعلى السلطات[4].

فالملكية إذن، تجاري في نظامها حكم الأعيان، لأنها تعتقد الكفاية، الناتجة إما عن فضل شخصي، وإما عن الأمور المشار إليها وعن الاقتدار. لأن كل الذين بلغوا منزلة الشرف هذه، قد أحرزوها بإحسانهم ومعروفهم أو باقتدارهم على الإحسان وفعل الخير. فمنهم من نال الملك لمناضلته عن الأمة في الحرب ودفع العبودية عنها. ومنهم من بلغه لتعميره مصراً أو اغتنامه قطراً[5].

---

(1) أي حكم الأقلية والحكم الشعبي.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 286، وللمقارنة ينظر: السياسية (السيد) ص 431.

(3) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 286، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 431.

(4) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 288، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 432.

(5) ينظر المرجع السابق، ص 288، وكذلك، ص 433.

وقصد الملك أن يكون رقيباً وحارساً كي لا ينال أصحاب الثروات بأذى، ولا يلحق الشعب شيئاً من الإهانة والذل. أما الطغيان فلا يرمي، كما رددنا ذلك مراراً إلى مصلحة من المصالح العامة، إنما ينحصر همه في المنفعة الذاتية، فهدف الطاغية المتعة والتنعم. وهدف الملك العمل الجميل، وما يطمح به الطاغية ويفاخر به، هو الثروة والغنى، وما يحرص عليه الملك، ويتباهى به هو الجاه والشرف، والحرس الملكي يؤخذ من المواطنين. أما الحرس الطغياني فيؤلفه الغرباء[1].

ولا بد لنا من القول أن الحكم الطغياني ينطوي في داخله على مساوئ الحكم الشعبي وعلى مساوئ حكم الأقلية، فمن حكم الأقلية يستعد غاية ذلك الحكم وهي الطمع في الغنى، إذ هذه هي الطريقة الوحيدة للمحافظة على الحرس والدوام والتنعم والترف، ويأخذ من حكم الأقلية أيضاً رفض الثقة بالشعب. ولذا يجرد الطغاة الشعب من الأسلحة ويشترك الحكمان أيضاً، أي حكم الأقلية والحكم الطغياني، في الإساءة إلى سواد الأمة وفي طرده عن المدينة وإكراهه على السكن في أرياف المدن.

أما في الحكم الشعبي فيستمر الحكم الطغياني أمر مناوئة الوجهاء والإيقاع بهم خلسة وعلناً، وتشريدهم كمنافسين وخصوم، وكمناهضين للحكم. لأن أولئك الوجهاء قد يدسون الدسائس ويدبرون المكائد إذ يروم بعضهم أن ينشط من (رقبة) العبودية[2].

ومن الثورات ما هدفه الإيقاع بشخص الحكام ومنها ما هدفه الاستيلاء على سلطانهم، فالتي تقع بسبب الغلظة والغظاظة، غايتها الإيقاع بشخص الحكام. ولما تعددت أنواع الفظاظة، كان كل واحد منها مدعاة للغضب، وأكثر المغضبين يدفعهم عالم الانتقام، لا رغبة التسلط والتفوق[3].

ومنهم من يحملون على أسيادهم لعدة أسباب منها:

---

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 288، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 433.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 289، كذلك ينظر: السياسة (السيد)، ص 433.

(3) المرجع السابق أيضاً، ص 289، وكذلك، ص 433.

الازدراء والطمع، والذين طبقوا على الجرأة والإقدام، ونالوا من أصحاب الأحكام الفردية شرف القيادة، يتطاولون على مواليهم بسبب الصلة السابقة لاسيما فإن الجسارة حظيت بالسطوة، وهم يهاجمون أصحاب الحكام، لاعتقادهم بسهولة الظفر عليهم[1].

أما الذين يحملون على أصحاب الحكم عن طمع فبسبب مناوأتهم قد يتكيف بكيفية تختلف عما قلناه سابقاً، لأن كلا من الذين يهاجمون أصحاب الحكم عن طمع لا يختارون تجشم الأخطار كما يختاره بعض ممن يناهضون الطغاة لكونهم أبصروا ما ينتظرهم من مغانم طائلة ورتب عالية بل فيما يعمل أولئك على الطغاة للسبب المذكور، يقوم هؤلاء على مناوأة أصحاب الحكم الفردي بإقدامهم على أي عمل آخر جلل، يضحون به ليصبحوا من وجهاء القوم ذائعي الصيت، فهم لا يرومون القبض على زمام الحكم الفردي، بل نوال المجد[2].

والحكم الطغياني قد يقضي عليه أولاً، كما يقضي على السياسات الأخرى من الخارج، إن قام بوجهه حكم سياسي مناقض أقوى منه، واعتزام ذلك الحكم المناقض (على مناوأة حكم الطغيان) أمر ظاهر، لما بين مرمى الحكمين من تنافر. وما يرومه المرء ينجزه إذا استطاع، والسياسات المتناقضة هي من وجهة الحكم الشعبي والحكم الطغياني يناقض الأول الثاني[3].

ولكن القوم يثورون على الطغاة، لعلتين على الأخص هما البغض والازدراء. وإحدى هاتين العلتين، أي البغض تتعلق حتماً بشخص الطغاة، وأما الازدراء فكثيراً ما يوقع انحلال الأحكام الطغيانية. ودليلنا على صحة ما نقول أن أكثر الذين قيضوا بأنفسهم على الحكم الطغياني قد حافظوا عليه[4]. وأما الذين تسلموا بالوراثة، ففي وسعنا أن نؤكد أنهم ما اعتادوا فصار أن هلكوا جميعهم،

---

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 293 ـ 294، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 436 ـ 437.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 294، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 437.

(3) المرجع السابق أيضاً، ص 294 ـ 295، وكذلك، ص 438.

(4) مع بغض الرعية لهم، لتيقظهم في الأمور وسهرهم المتواصل على سلامتهم الشخصية واتخاذ الوسائل للإطلاع على الدسائس وخنقها في مهدها.

لأنهم بانصرافهم إلى التنعم والتمتع بطيب العيش، كانوا يغدون فرديين، ويفسحون للناقمين فرصاً كثيرة مواتية للإيقاع بهم(1).

وإيجاز لكلامنا نقول: ـ أن كل الأسباب التي عددناها مصادر انقلاب لحكم الأقلية المتطرف الصرف، ولآخر صنف من أصناف الحكم الشعبي، لا بد لنا أن نعدهما مصادر انقلاب للحكم الطغياني أيضاً حسب قول أرسطو، لأن هذين الحاكمين حكمان طغيانيان مقسّمان.

أما الحكم الملكي فمن النادر جداً أن ينقرض ويزول بسبب عوامل خارجية. ولذا فهو طويل الأمد. وأكثر عوامل الفساد وتنبثق من صلبه (أي من عوامل داخلية) فهو يصير على وجهين إلى التلف والبوار، أولهما بخروج المشتركين في الحكم عن طاعة الملك، وثانيهما بمحاولة الملوك أن يسوسوا الدولة سياسة تقرب من سياسة الطغاة، وذلك عندما يلتمسون إحراز صلاحيات أوسع، خلافاً للدستور أو على هامشه(2).

2 ـ كيفية حفظ الحكم الفردي وصيانته:

إن الأحكام الطغيانية، تسلم وتصان من التبديل على طريقتين متضادتين كل التضاد. إحداهما هي الطريقة التي يرثها الخلق من السلف، التي يتبعها أكثر الطغاة في تدبير شؤون سلطانه. وهي: قطع دابر المتفوقين، وإهلاك ذوي الأنفة والإباء وحظر الموائد العامة والجمعيات والثقافة. وكل ما شاكل هذه الأمور والتحفظ من كل ما ينشئ الخلتين التاليتين: عزة النفس والثقة بالذات، ومنع البطالة والتفرغ عن العمل، وصد المواطنين عن عقد الاجتماعات بغية التلهي وبذل كل المساعي ليلبث القوم ما أمكن متقاطعين، يجهل بعضهم البعض الآخر(3).

---

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 296 ـ 297، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 439.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 297، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 440.

(3) هذه الأساليب من الطغيان والتعسف لا تزال الحكومات الدكتاتورية تتمسك بها شديد التمسك وتطبقها على رعاياها بكل حذافيرها لخنق الحريات والاحتفاظ بالصلاحيات الواسعة التي اغتصبتها.

لأن التعارف يحيل الناس على الثقة المتبادلة[1].

ومن عمل الطغاة أيضاً، إغراء بعض المواطنين على الوشاية بالبعض الآخر، وتأليف الخلان على خلانهم، وسواد الأمة على وجهائها، وحمل الأغنياء على التطاحن، وإنزال الفاقة بالمرؤوسين (بأخذ) ثرواتهم للدسائس والمؤامرات لانصرافهم إلى العمل اليومي[2].

إن آخر صنف من أصناف الحكم الشعبي هي كلها طغيانية: كسيادة النساء في المنازل كي يشكين رجالهن، والترفيه عن الأرقاء للغاية نفسها. لأن الأرقاء والنساء لا يدبرون الدسائس على الطغاة، وإن طاب لهم العيش، فهم يرتاحون لا محالة إلى الطغاة والأحكام الشعبية (المتطرفة). إذ أن الشعب ينبغي أن ينفرد بالحكم. ولذا فالمداهن مكرم لدى الفريقين، فيكرم مضلل الشعب في الأحكام الشعبية لأن مضلل الشعب هو مداهنه ومداله، ومكرم الأرقاء الأذلاء لدى الطغاة، لأن خفض الجناح والتذلل من أفعال المدلسة. وهو ما يحبب الأشرار إلى الحاكم الطغياني، إذ أن أصحابه يسرون بالمداهنة، أما الأبي النفس فلن يقوم على (مثل) ذلك العمل، لأن ذوي الفضل يخلصون المودة وإن لم يضمروا الود لأحد منهم لا يمارون ولا يدلسون[3].

ومن الأمور الطغيانية أيضاً، أن لا يخرج الطاغية بشيء جليل أو نبيل، ولا بشيء يشعر بالأنفة والإباء إذ لا يحب الطاغية أصلاً لهذه الخصال الحميدة إلا نفسه. ومن يزاحمه في الجلاء والإباء فهو يحرمه من تفوق وسيادة طغيانه فالطاغية يكره كل تلك الطبائع الشريفة ويعدها اعتداء على سلطانه ومن عادة الطاغية أيضاً أن يدعو لمائدته وأن يقبل في بطانته الخاصة أجانب بحسبانهم أولى بذلك من المواطنين فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يحملوا ضد سلطانه، كل هذه التدابير والكثير غيرها من قبيلها والتي يستخدمها

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 300، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 442.
(2) الرجع السابق أيضاً، ص 301، وكذلك، ص 442.
(3) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 302 ـ 303، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 443.

الطغيان لحفظ سلامته هي من الشر بمكانٍ مكين[1].

ويصح القول أن تلك الأساليب كلها محصورة في ثلاثة أنواع، إذ إنّ الطغيان يرمي إلى ثلاثة أهداف: أولها كون المرؤوسين خانعين أذلاء، لأن الذليل الخانع ما كان يتآمر على أحد. وثانيها ارتياب بعض المواطنين بالبعض الآخر، لأن الحكم الطغياني لن ينقرض وينحل قبل أن يثق المواطنون بعضهم ببعض، ولذا يطارد الطاغية الأخيار من الناس ويعدهم أعداء مباشرين لسلطانه، ولأن هؤلاء الرجال مضافاً إلى ثقتهم بأنفسهم وثقة الناس بهم، يرفضون كل استبداد ولا يستطيعون خيانة بعضهم بعضاً ولا يقربون الخيانة في أي أمر كان وثالث تلك الأهداف جعل المساعي للقضاء على الطغيان، مستحيلة، إذ لا يقوم أحد على أمر مستحيل وبالتالي يحول الطغاة دون إقدام المواطنين على حل الحكم الطغياني بحرمانهم من القدرة عليه[2].

فهذه إذن هي الغايات الثلاث التي ترد إليها مقاصد الطغاة. فقد يستطيع المرء أن يرد مساعي الطغاة كلها، إلى هذه المآرب الأساسية، حمل المواطنين على رفض الثقة المتبادلة، ثم إضعافهم وصدهم من مناهضة الحكم، وأخيراً إكراههم على الإخلاد إلى الهوان والخنوع[3].

ويسدي أرسطو نصحاً للطاغية حين يقول: عليه أن يظهر بمظهر من يصرف عنايته إلى المصالح العامة، وأن لا ينفق نفقات طائلة، تشق على سواد الأمة، شأن الطغاة عندما يأخذون الإتاوة بجشع من العاملين الكادحين، ويغدقون الهبات على البغايا والضيوف وأصحاب الفن، وأن يؤدي حساباً عن دخل (الخزينة) وخرجها، وهذا التصرف قد تصرفه بعض الطغاة في الماضي، إذ أن من يسلك هذا المسلك، يبدو وكيلاً وقيماً لا طاغية. ولا يخشينه الافتقار إلى

(1) ينظر: أرسطو السياسات (بربارة)، ص 303، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 445.

(2) ينظر: أرسطو السياسات (بربارة)، ص 303، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 445.

(3) ينظر: أرسطو السياسات (بربارة)، ص 304، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 445.

المال، ما دام سيّد الدولة[1].

إن هذا التصرف أجدى للطغاة عندما يغادرون البلاد، وأنفع لهم من أن يخلفوا وراءهم ثروات مكدسة، لأن الحرس (في تلك الحال) يتدخلون في شؤونهم تدخلاً أقل، والطغاة في ترحالهم جديرون بأن يخشوا حراسهم ويتقوهم اتقاء أعظم من اتقائهم المواطنين لأن الحرس يلزمهم في ترحلهم، بينما يقيم المواطنون في البلاد[2]، ثم ينبغي للطاغية أن يبدي في أخذ الإتاوات وجمع التبرعات أنه يأخذ ويجمع لتدبير شؤون الدولة، وتأهباً للطوارئ التي قد تقضي بها الحروب. بوجه عام، ينبغي له أن يظهر بمظهر القيم على المصالح العامة، والخازن لأموالها، لا بمظهر القيم على شؤونه الخاصة والمدخر لمنفعته الذاتية[3].

ويستمر أرسطو في إسداء النصح للطغاة حيث يقول: على الطاغية أن يبدو وقور اللقاء محترماً[4]. وأن لا يلقي وقاره الرعب في قلوب معاشريه ومؤانسيه، بل أن يعلمهم بالأحرى على الحياء. ولن يسهل عليه بلوغ هذا المأرب، إن كان محتقراً مزدرياً، ولذا يترتب عليه أن يمنى على الأقل بالفضيلة السياسية إن لم يصرف هذه إلى الفضائل الأخرى وأن يبعث الناس على الاعتقاد به ذلك الاعتقاد[5].

---

(1) ينظر: أرسطو السياسيات (بربارة)، ص 304، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 445.

(2) يقول أرسطو إذ صرف الطغاة عنايتهم إلى المصالح العامة، وامتنعوا عن النفقات الكبيرة التي لا فائدة منها، وبدوا هكذا بمظهر الولاء والقيمين على مال الأمة الذين يؤدون حساباً على دخل الخزينة وخرجها. تحببوا إلى الشعب وأمنوا على نفوسهم من تدخل الحرس في شؤونهم مدة أسفارهم، إذ لا يطمع الحرس في أموال الطغاة لأن الطغاة في هذه الحال لا يتركون وراءهم كنوزاً عظيمة وثروات مكدسة تغري الحرس الملازمين وتدفعهم إلى قتل أسيادهم.

(3) ينظر: السياسات (بربارة)، ص 305.

(4) إن نصح أرسطو هذا للطغاة استفاد منه عدد كبير من الفلاسفة والسياسيين في العصر الحديث وذلك من خلال توجيه النصيحة والإرشاد السياسي للملوك والأمراء لمزيد من الإطلاع راجع كتاب الأمير مكيافيللي، ب 17، 18، 19، وكذلك راجع كتاب منتسكيو، روح القوانين، ك12، ب 26، 27، وكتاب 7، ب 28.

(5) أي أنه من رواد الفضيلة السياسية، إن لم يكن من الحريصين على طلب الفضائل الأخرى الأدبية والأخلاقية.

علاوة على ذلك، يلزمه أن يبدي لا أنه وحده يتحاشى إلحاق الإهانة بأخذ مرؤوسيه الأحداث أو بإحدى مرؤوساته بل إن كل أتباعه يتحاشون ذلك. وعلى النساء المنتميات إليه، أن يسلكن هذا المسلك عينه مع النساء الأُخر. لأن أحكاماً طغيانية كثيرة قد بادت واضمحلت بسبب تمادي النساء[1]. وبشأن الملذات البدنية، عليه أن يتصرف تصرفاً يناقض سلوك بعض الطغاة المعاصرين له. فلا يكتفي أولئك الطغاة بأن يقبلوا عليها منذ بزوغ الفجر، وينقطعوا إليها أياماً كثيرة متوالية، بل يودون أن يراهم الآخرون منصرفين إليها، كي يعجبوا من سعادتهم واغتباطهم. (فبعكس أولئك) يترتب عليه أن يعتدل في مثل تلك الأمور. وإن لم يعتدل فلا أقل من أن يتحاشى إظهارها للآخرين[2].

وعلى الطاغية أن يناقض في أعماله كل ما جئنا على ذكره ويعمر دولته ويجعلها مزدهرة زاهية، كأنه قيم عليها ومدبر، لا طاغية. وأن يتظاهر دوماً ببذل عنايته لتعزيز عبادة (ربه)، وأن لا يبالغ في ذلك. وإذ توهم القوم أن حاكمهم دين تقي مولع بعبادة (ربه)، فهم يطمئنون إليه ولا يخشون من رجل يظنون مواظباً على جميع واجباته نحو (ربه) ويقل اجتراؤهم على الائتمار به، لأنهم يخافون السماء حليفة له[3]. ومع ذلك يلزم للطاغية أن يحذر من أن يرفع بظواهر أمره إلى حد الوسوسة المؤدية به إلى السخرية. متى امتاز أحد بصنيع جيد لزم أن يسبغ عليه من التشريف ما لم يكن ليظن أنه يبلغ أكثر منه من لدن شعب مستقل. الطاغية يوزع بنفسه المكافئات من هذا القبيل ويترك إلى الحكام الأقل درجة وإلى المحاكم أمر العقوبات[4].

---

(1) لمزيد من الإطلاع راجع: مكيافيللي، كتاب الأمير، ك 3، ب 26.

(2) ينظر: السياسات (بربارة) ص 305، 306، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 447.

(3) ليست نية الفيلسوف أن يعلم الرياء، إذ عواطفه تسمو عن هذه السفالة، وإنما ينصح الطغاة الذين يريدون الاحتفاظ بملكهم أن يبدوا بمظهر الفضل والفضيلة إن لم يكونوا حقيق فضلاء لأن هذا المظهر يبعد من تماديهم في الغي والشر، ويكون لهم بمثابة فضيلة. وهو أن يغريهم بمظاهر العبادة يحذرهم من أن يفرطوا فيها، ويحرضهم على تلافي ما هو سخيف من الشعائر وما يجعل ممارسيه في عداد الحمقى، كي لا يحط ذلك من مقامهم ومكانتهم الاجتماعية بين الناس.

(4) ينظر: أرسطو، السياسات (بربارة) ص 306، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 447.

ويجب أن يكرم الذين أحرزوا شيئاً من الفضل بل أن يبالغ بإكرامهم، بحيث لا يتبادر إلى ذهنهم أنهم قد يكرمون أكثر من ذلك، لو كان المواطنون أحراراً، وأن يتولى بنفسه إسداء مثل هذا الإكرام، ويدع العقوبات[1]، لغيره من الرؤساء والمحاكم[2]، ومن وسائل الحيطة والدراية التي يعتمد إليها كل حكم فردي أن يمنع الحكم كل فرد من أفراد المواطنين أن يعظم ويتسامى على الآخرين وإن أتاح ذلك فليتجه لأناس كثيرين لأنهم حينئذ يرصدون بعضهم بعضاً. وإذا فرضنا وجوب السماح لشخص بأن يسمو ويعظم، فلا يكون ذلك الشخص ذا طبع جريء جسور لأن مثل هذا الطبع، أقدم الطباع على كل (ضرب) من الأمور. وإن على الطاغية إن أراد تجريد أحد من سلطته، فليباشر ذلك بالتدرج، ولا ينتزع اقتداره دفعه واحدة[3]. وفضلاً عما تقدم فليقلع عن كل إهانة وإساءة[4].

وفوق كل شيء فليتجنب الأمرين التاليين: المعاقبة الجسدية والتطاول على الشبيبة. وليحترز خصوصاً هذا الاحتراز، في معاملة ذوي الآباء الذين يطمحون إلى المعالي. لأن المولعين بالمال يشق عليهم أن يستخف بهم وتنزع أموالهم ويشق على ذوي الآباء وأفاضل الناس، أن يهانوا استخفافاً بعددهم ولذا فإما أن يعدل الطاغية عن مثل هذا التصرف، وإما أن يبدي في تصرفه أنه يعمد إلى العقوبات كأب، لا استخفافاً وازدراءً وانه ينصرف إلى مغازلة الأحداث عن هوى وغرام لإثبات سطوته. بوجيز الكلام عليه أن يعوض عما يبدو خفضاً للكرامة

(1) للإيضاح ينظر: الأمير، مكيافيللي، ب 19، وكذلك ينظر: روح القوانين، منتسكيو، ك2، ب 33، ك 6 ب2 ف 10.

(2) غاية هذه النصائح كلها جعل الطغاة محبوبين لدى الأمة. وهي تدل على حنكة كبيرة وعلى خبرة سياسية واسعة، وليس فيها سيء يلام عليه الفيلسوف أو يؤخذ، وذلك حسب رأي أوغسطين بربارة حيث يرى إنه بالإمكان أن نوافق على ما أشار به الفيلسوف على الطغاة والمفردين بالحكم ولا نوافقه على أشياء أخرى، للإيضاح راجع، السياسيات هامش ص 306.

(3) لئلا يشق الأمر على ذلك المقتدر ويكبر مصابه فيؤلب على الطاغية أهله وخلانه، وقد يودي بحياة سيده أو يتوصل إلى خلعه ونفيه.

(4) للإطلاع ينظر: منتسكيو، روح القوانين، ص ك 12 ب 28.

بدلائل أكرم أعظم[1].

وأحق الناس بأن يخشوا، وأحوجهم إلى شديد المراقبة هم الذين يحملون على شخص الطاغية ويحاولون إهلاكه، غير عابئين بحياتهم إذا ما أودوا بحياة الطاغية، ولذا يجب أن يتقي أشد الاتقاء، من يتصور أن الضيم والعار قد لحقه أو قد لحق من يعني بأمرهم[2].

وبما أن الدول تتألف من عنصرين: جماعة المعسرين وجماعة الموسرين، وإن كيانهما يصان بوساطة، فلا بد أن تعتقد الجماعتان اعتقاداً تاماً إنهما تسلمان الحكم (القائم) ويجب أن لا يظلم أحد الفريقين الفريق الآخر، في أمر من الأمور، وأن يعتمد الحكم خصوصاً على الفريق الأقوى ويختصه بذاته، لكي لا يضطر الطاغية، إن لم يتحقق له ذلك في تدبير شؤون الدولة أن يجرد الأرقاء أو ينتزع السلاح (من أيدي المواطنين) لأن ذلك الفريق الأقوى عندما ينضم إلى الطاغية المسلحة يتمكن من قمع الثائرين على الحكم.

* * *

(1) ينظر أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 307، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 448 ـ 449.

(2) أيضاً: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص307، وينظر: أرسطو، السياسة (السيد)ص.449.

المبحث الثاني
نظرة تحليلية
لأسباب الانقلاب عند أرسطو
بشكل عام

إن المبدأ الأساس الذي يعتقد أرسطو أنه يفسر كل أسباب الانقلاب (الثورة) هو الرغبة في المساواة وعلى الرغم من أن هذه الرغبة تشكل القاسم المشترك بين مختلف الثورات إلا أن المساواة نفسها تأخذ أشكالاً متعددة. ففي الديمقراطية مثلاً يمكن أن نجد الأغنياء والفقراء يدافعون عن المساواة بإقامة نوع من اللامساواة «العددية». كذلك يشير أرسطو إلى أن الرغبة في المساواة لا تشكل العامل الوحيد للانقلاب، بل يمكن أن تكون هناك عدة عوامل أخرى. على أية حال، فإن أسباب الثورة بحد ذاتها ذات طبيعة معقدة نابعة من تفاعلات مختلفة بين العناصر الاجتماعية والأحداث العرضية أي أن أرسطو يعمل على تطوير نظرية ديناميكية في الثورة بناء على عيوب تركيبية وعرضية تتميز بها الأنظمة السياسية المختلفة[1].

ولذا فإنه ينفي إمكانية اشتراك الثورات المختلفة بأسباب متطابقة، أو إمكانية تطابق ثورتين في تطورهما ومسبباتهما، ويقول أن كل صنف من أصناف الأنظمة السياسية يرتبط بصنف معين من أصناف الثورة[2].

وقد لاحظنا أن أرسطو في مقدمة نظريته في الانقلاب (الثورة) يشير إلى أن العنصر الأساس المحرك للتغير الاجتماعي هو الرغبة في تحقيق المساواة.

وأن أرسطو لا يعتقد أن الثورة تستهدف الدستور دائماً. بل هناك ثورات ترمي إلى تغيير الدستور بأكمله ومعه تركيبة النظام السياسي، بينما يكتفي بعضها بأنها تغيرات أقل دون أن تمس صلب الدستور. فمن المحتمل أن تقوم عصبة

---

(1) ينظر: قاسم، عبد الستار، الفلسفة السياسية التقليدية، ص 172.
(2) المرجع السابق أيضاً، ص 173.

منظمة من الأفراد بتغيير القائمين على النظام السياسي أو حل النظام مع إجراء بعض التغييرات على بنود الدستور أي أنَّ ما يريد أن يقوله أرسطو هو أن الثورات ليست بالضرورة ثورات دستورية (أي تهدف إلى إلغاء الدستور وإقامة نظام دستوري جديد) وإنما من المحتمل أن تكون ثورات تدريجية تسعى إلى تحقيق أهدافها بصورة سلمية وعلى مراحل زمنية متباعدة[1].

لكن الثورة سواء كانت على نطاق واسع أو ضيق علنية أو سرية، لا بد أن تأتي ببعض التغيرات التركيبية المؤدية إلى تحقيق الغرض الذي تسعى إليه. بينما من الممكن أن تكون الرغبة في تحقيق المساواة سبباً في الانقلاب إلا أن حدة هذه الرغبة تختلف من نظام سياسي لآخر. وتتأثر الرغبة عالية الحدة والتي تقود إلى الثورة بثلاثة عوامل رئيسة. يتعلق أولها بمسائل نفسية حيث يقول أرسطو: إنّ الثورة كامنة في وضع نفسي مختزن في نفوس المواطنين. أي أن أرسطو يلمح إلى نوع من الوعي الطبقي الذي يشعر بعض الناس من خلاله أنهم ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية المسحوقة أو ذات الحظوظ القليلة أو إلى الطبقة الاجتماعية المتميزة التي تعتقد أنها تستحق امتيازات أكثر مما تتمتع به، لذا يصبح الضعفاء ثوريين من أجل تحقيق المساواة، وكذلك المتميزون من أجل تحقيق المساواة التي تقف ضد المساواة العددية. إن ما يزيد من حدة الشعور بالطبقية هو عناصر الحرمان كالمال والجاه والشرف، وربما يشعر المسحوقون إنهم لا يتمتعون بمعاملة مناسبة حول هذه العناصر، بينما من الممكن أن يشعر أفراد الطبقة العليا أنهم لا يحصلون على كل شيء يتناسب مع جاههم وقدراتهم. وهنا تدخل بعض العوامل العرضية لتلتهب نيران الثورة لدى الجانبين وتنجم هذه العوامل العرضية غير المتوقعة عن أسباب متعددة كالشعور بالخوف أو التخوف أو الاحتقار أو نوع من الظلم الناجم عن سياسة معينة أو حدث معين[2].

ويقول أرسطو أن بإمكان النظام السياسي أن يتحاشى العيوب التركيبية أو يصلحها لكنه لا يعتقد أن التغيرات التركيبية تستطيع منع ظهور العيوب العرضية،

(1) ينظر: قاسم، عبد الستار، الفلسفة السياسية التقليدية، ص 174.
(2) المرجع السابق أيضاً، ص 174 ـ 175.

فمثلاً لا يمكن للدولة أن تتحاشى أخطاء تصدر عن بعض المسؤولين نتيجة إهمال أو فساد إداري، وعلى أية حال فعلى الدولة أن تعمل على سد أكبر ثغرة تتسرب منها العيوب العرضية، وهي تجاهل التغيرات البسيطة والضرورية لاستمرارية الدولة. وينجم مع الوقت حدوث بعض التغيرات والتعديلات الدستورية لضمان مواكبة الدستور للتغير الاجتماعي والتطور المادي[1].

إن تشعب أعمال الناس مع مرور الزمن ربما يؤدي إلى ظهور طبقات أو فئات جديدة ذات أعمال واهتمامات وطلبات جدَّ بها وليس من المحتمل أن يكون مؤلف الدستور قد أخذ بحسبانه كل ما يمكن حدوثه بعد كتابة الدستور، ولذا تصبح إعادة النظر فيما كتب ضرورية، فإذا ما كانت الدولة (النظام السياسي) حريصة على بقائها واستمرار دستورها لابد أن تعترف بالاهتمامات الجديدة والتطلعات التي ترمي إليها الفئات الجديدة، وإذا فشلت فإن عليها أن تواجه صراعاً طبقياً وانفصال الحاكم عن المحكوم وربما اضطرابات وبلبلات قد تنتهي بثورة شاملة، وهذا لا يعني أن على الدولة أن تراعي التغير الاجتماعي من زاوية واحدة، بل عليها أن تعي أن هذا التغير عبارة عن تفاعل ديناميكي بين عوامل مختلفة ومعقدة العلاقات[2].

ومن خلال ذلك نلاحظ أن شرح أرسطو للثورة لا يقتصر على عوامل ذات أبعاد كبيرة الأثر على حياة الدولة، وإنما يمتد ليشمل بعض الأمور الصغيرة التي لا نعيرها انتباهاً لكنه من الممكن أن تطيح بالنظام السياسي، ونستطيع أن نستخلص من حديث أرسطو عن الثورة، إنها ممكن أن تحدث من جراء صراع بين العائلات البارزة في الدولة. وعلى الرغم من أن هذه الصراعات ذات علاقة واهية بحياة الدولة. إلا أنها يمكن أن تؤدي إلى انقلاب اجتماعي على أصعدة مختلفة. فبعض الخلافات العائلية الناجمة مثلاً عن مشاكل زوجية يمكن أن تتطور إلى حرب بين العائلات ومن ثم يتسع مداها لتصبح حرباً أهلية. وهذا ليس بالأمر المستحيل حيث أن العائلات المتصارعة تلجأ عادة إلى كسب تأييد العائلات

(1) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 245، وما بعدها.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 246، وما بعدها.

الأخرى والطبقات المختلفة في المجتمع. ونعطي مثلاً هنا من حياة اليونان نفسها، حيث وقعت حرب أهلية بسبب امرأة. وتلك هي (حرب طروادة).

ولم تقتصر تحليلات أرسطو على أسباب الثورة وتأثيرها، بل امتدت لتشمل الرجال القائمين على الثورة. فهو يعتقد أن سلوك الرجل الثوري يعكس دوافعه ويعتقد بأن الدافع النبيل والأخلاقي يؤدي إلى ظهور سلوك ثوري نبيل، ولذا كان دافع الشهرة بمعنى الدافع الذي يحفز الإنسان إلى القيام بثورة من أجل تخليد اسمه في التاريخ كرجل حاول القيام بعمل الخير وتحسين أوضاع المجتمع وإقامة العدالة والحق أنبل من الدافع المادي الذي يمكن أن يكون من أجل تحقيق مصلحة شخصية بحتة، ويتميز المتمرد عكس الثوري، حيث يرمي المتمرد إلى إحداث البلبلات لتحقيق أطماع وطموحات خاصة فقط[1]. بينما يرمي الثوري إلى تأكيد المصالح العامة[2].

ونخلص مما تقدم أن السبب الرئيس لقيام الثورات هو اختلاف آراء الناس في الدولة فالبعض يظن أنه إذا تساوى الناس في شيء فينبغي بالتالي أن يتساووا في كل شيء، والبعض الآخر يظن إذا اختلف الناس في شيء فإنهم يختلفون في كل شيء. ومن هنا يظهر التعارض بين رأي الديمقراطية والأوليغاركية.

وعليه فالثورة تقوم عادة إذا ما أحست الأغلبية بظلم من الأقلية وإذا أحست الأقلية بإهانة إذا عوملت من الكثرة على أنها غير مساوية لها. ويرى أرسطو أن لكل نظام ظروفاً تطلبه فإذا كانت الأقلية الممتازة لها تراث من التقاليد في خدمة البلاد يكون حكمها حسناً أما إن كانت تتألف من طبقة الأغنياء الانتهازيين الذين ليس لهم تراث من الماضي ولا من التقاليد ومحتقرين من العامة فلا قيمة لها أذن[3].

(1) ينطوي هذا التميز على أهمية كبيرة إذ نلاحظ أن أغلب الثورات أو على الأصح الانقلابات العسكرية في القرن العشرين خاصة انقلابات الشرق الأوسط وأميركا اللاتينية ترمي إلى تحقيق أهداف خاصة لا عامة.

(2) ينظر: قاسم د. عبد الستار، الفلسفة السياسية التقليدية، ص 185 ـ 186.

(3) ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، في الفلسفة السياسية، ص 56.

المبحث الثالث
حفظ الأحكام السياسية
من التغيير والتبدل

إذا ما فقهنا مصادر وفساد السياسات وبوارها، فقهنا أيضاً أسباب وعلل صيانتها ففي الأحكام السياسية الممتزجة العناصر المؤلفة تأليفاً صالحاً يجب (على السلطة) أن تحترز من تجاوز الشرع في أمر من الأمور، احترازها من أي سوء آخر. وعليها أن تتحفظ أكثر ما يكون من (التهاون في الصغائر) لأن تجاوز الشرع ليتسرب (مع ذلك التهاون) دون أن يشعر به. كما أن النفقات الزهيدة بتكرارها (تذيب) الثروات. والتبذير للثروات يخفى أمره لأنه لا يتم دفعة واحدة. فيخدع العقل بتلك النفقات الزهيدة[1].

وما تقدم أعلاه يعد أول احتراز يجب أن تحترزه السلطة، كذلك يجب على أصحاب السلطة أن يعدوا بعض أحكام الأعيان، لا بل أحكام الأقلية، ثابتة لا بسبب رسوخ دساتيرها، بل لأن الذين يبغون مناصب الحكم يحسنون التصرف، مع زملائهم أصحاب الحكم، ومع المواطنين الغرباء عنه، وهم يحسنون التصرف مع الذين لا يشتركون في الحكم، بالامتناع عن إيقاع الظلم بهم، ويضم من كان منهم أهلاً للرئاسة إلى الهيئة السياسية، وبصيانة كرامة ذوي الأنفة والإباء، وكف الأذى عن مصالح الجمهور. ويحسنون التصرف مع الذين يشتركون في الحكم، معاملة بعضهم بعضاً معاملة شعبية. لأن المساواة التي يتوخاها من يذود عن الأحكام الشعبية هي في حق الأكفاء والنظراء أمر يقتضيه العدل لا بل تفرضه المنفعة[2].

إن كثرة النظراء والأكفاء في الحكم وزيادة الأنظمة التي يسيرون عليها

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 275، للمقارنة ينظر، أرسطو السياسة (السيد)، ص 421.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 226، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 422.

- وكلها شعبية - يعود بالفائدة على ذلك الحكم. كأن يخول السلطات مثلاً لمدة ستة أشهر، كي تشترك فيها كل المتكافئين، لأن الأكفاء والنظراء حينئذ، يكونون (في الدولة) شبه حكم شعبي. ولذا يغلب في تلك الدول وأن يكثر مدالسوا الشعب ومضللوه، كما أشرنا إليه سابقاً[1].

فضلاً من ذلك، فقصر مدة الرئاسة يقلل من تدهور أحكام الأقلية وأحكام الأعيان إلى الأحكام الاستبدادية إذ لا يتساوى في سهولة الإساءة من يحكم مدة قصيرة ومن يحكم ردحاً طويلاً. إذ أن ما ينشئ الأحكام الطغيانية، في أحكام الأقلية وأحكام الأعيان هو ما تشير إليه:

فأما أن يقدم العظماء في كلا الطرفين على الطغيان فينتهجه هنا مضللوا الشعب، وينتهجه هناك ذو السطوة والاقتدار وإما أن يقوم عليه أصحاب السلطات العليا، عندما يحكمون زمناً طويلاً[2].

وتصان السياسات، لا بابتعادها فقط عن عوامل الفساد، بل بمداناتها أحياناً تلك العوامل؛ لأن المشرفين على السياسية في داخلهم الفزع، يحرصون على ضبط أزمتها ضبطاً أشد. ومن ثم يترتب على من يهمهم أمر السياسة أن يستنبطوا (لأنفسهم) أسباب المخاوف، وأن يحسبوا البعيد منها قريباً، كي يظلوا على حذر، ولا يتراخوا في المحافظة على السياسة تراخي الحرس في سهرهم ليلاً. فضلاً عن ذلك، فعليهم أن يتحفظوا جهدهم، بالطرق المشروعة، من منافسات الوجهاء وفتنهم، وأن يتلافوا انضمام الأهليين الآمنين إلى مثيري تلك المنافسات والمشادات، حاسبين أن معرفة الشر منذ طلائعه، ليست من شأن العوام، بل شأن رجال السياسة[3].

ويرى أرسطو من أجل تلافي الانقلاب السياسي وتبدل حكم الأقلية والحكم المدعو (سياسة) ذلك الانقلاب الذي يقع بسبب الضرائب عندما تبقى

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 276، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 422.
(2) المرجع السابق أيضاً، ص 276، للمقارنة، ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 422.
(3) السياسيات (بربارة) ص 277، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 423.

على حالها في حين توفر النقد يلائم (الساسة) أن يعيدوا النظر في مبلغ الخراج الحالي، وأن يقابلوه بالخراج السابق كل سنة في الدول التي تفرض الخراج لسنة، وكل ثلاث أو خمس سنوات في الدول الكبرى فإن ازداد النقد ازدياد كبيراً، أو نقص كثيراً عن المبلغ الذي كان عليه قبل، حين حدوث الضرائب المفروضة للاشتراك بالسياسة، فلا بد من قانون يقضي بتضخيم الضرائب أو تخفيفها، فإن ازداد النقد جداً، ترفع الضرائب بنسبة الازدياد، وأن نقص كثيراً، تخفضه نسبة نقصانه[1].

تبقى أحكام الأقلية والأحكام المدعوة (سياسات) التي لا يجري فيها على النحو المفصل سابقاً، يحدث أن تقوم هنا أحكام أقلية وهنالك أحكام استبدادية[2] وفي الحال الأخرى[3] ينشأ عن الحكم المدعو (سياسة) حكم شعبي وعن حكم الأقلية ينشأ الحكم المدعو (سياسة) الحكم الشعبي[4].

ومن الأمور التي يشترك فيها الحكم الشعبي وحكم الأقلية والحكم الملكي وكل حكم سياسي هو (أن مصلحة تلك الأحكام تقضي) بأن لا يتعاظم أحد ويسمو سمواً مفرطاً يتجاوز حد الاعتدال، بل على أصحاب تلك الأحكام، أن يبذلوا جهدهم لمنح مناصب وضيعة يتربع فيها أربابها ردحاً طويلاً، أو مناصب خطيرة يتسلمها أربابها لمدة وجيزة، لأنهم قد يعيشون الفساد فيها إذ لا يسع كل امرئ أن ينهض بعبء السعد والإقبال[5]. وإلا فيترتب أن لا تنزع المناصب دفعة

---

(1) أيضاً السياسيات (بربارة)، ص 277، وكذلك السياسة (السيد)، ص 423.

(2) وذلك في حال تحقيق أحد الافتراضيين الذين أشار إليهما الفيلسوف، أي عندما يقل النقد وتلبث الضرائب ضخمة بلا تخفيض، فحينئذ تستحيل الأحكام المدعوة (سياسة) إلى أحكام أقلية وتتحول الأحكام إلى أحكام استبدادية طغيانية.

(3) أي عندما يكثر النقد وتظل الضرائب معتدلة بلا تضخم، لأن أهل الطبقة الوسطى والشعب البسيط يتمكنون في هذه الحال من دفع الضرائب المفروضة للاشتراك في السياسية فيتحول الحكم المدعو(سياسة) إلى حكم شعبي وحكم أقلية إلى حكم يدعى (سياسة).

(4) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 277، وكذلك أرسطو، السياسة (السيد)، ص 423.

(5) أي إن تعذر على أصحاب الدولة منح مناصب وضيعة لمدة طويلة، أو إسناد مناصب عالية لمدة وجيزة.

واحدة إذا ما أسددت (إلى أربابها) دفعة واحدة، بل ينبغي أن تسترد بصورة تدريجية[1].

وبما أن القوم يثيرون الفتن حتى بسيرهم الفردية، فعلى أصحاب الدولة أن يقيموا سلطة تراقب الذين تخل حياتهم بالنظام السياسي، عندما يسلكون في حكم الأقلية مسلكاً يناقض (مبادئ) حكم الأقلية. وهكذا القول عن ملكهم في كل من السياسات الأخرى. والأسباب عينها تدعو الدولة إلى مراقبة كل فئة مزدهرة على حدة، وإلى الحذر والتحفظ منها. وهكذا الأمر يعالج بدفع الأعمال والرئاسات إلى أيدي الفئات المضادة. وعنيت بهذا التضاد، تنافر الأفاضل والغوغاء، وتنافر المعسرين، والموسرين، ويعالج أيضاً إما بدمج جماعة الطبقة الوسطى، لأن ذلك الدمج يلاشي ما ينشأ عن التفاوت من ثورات[2].

وأجل الأمور في كل حكم سياسي هو أن تنظم الشرائع والإدارة الداخلية بأسرها تنظيماً محكماً يجعل مناصب السلطة لا تؤتي (أصحابها) مغنماً ويتوجب مراعاة هذا المبدأ في كل سياسة، لاسيما في أحكام الأقلية. لأن الكثيرين حينئذ لا يستاؤون من إقصائهم عن الرئاسة بل يبتهجون لأن الولاة يدعونهم في راحة لينصرفوا إلى شؤونهم الخاصة. إلا أن الأكثرية تستاء استياء كبيراً عندما تظن أن الحكام يسرقون أموال الدولة. وحينئذ يحصل أمران يهمانها هما: إقصاؤها عن منصب الشرف وحرمانها من مغانم تلك المناصب[3].

والطريقة الوحيدة التي يتهيأ معها قيام حكم شعبي وحكم أعيان في آن واحد، هي أن يعمد إلى الوسيلة الآنية إذ قد يتاح حينئذ للوجهاء ولسواد الأمة جميعاً أن ينالوا ما يبتغون، لأن تمكن الجميع من أن ينولوا الرئاسة أمر ينتمي إلى حكم الأعيان. وتتحقق هذه الأمنية عندما لا تربح المناصب شيئاً لأن المعسرين

(1) أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 277 ـ 278، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 423 ـ 424.

(2) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 278 ـ 279، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 424.

(3) أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 279، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 425.

يرفضون إذ ذلك أن يتسلموا زمام الحكم لكونه غير مجد، ويفضلون الانصراف إلى مشاغلهم الخاصة ومصالحهم الشخصية. وأما الموسرون فيستطيعون حينئذ أن يرقوا مراتب الرئاسة لاستغنائهم عن مال الدولة، وهكذا يتهيأ للفقراء أن يصبحوا أغنياء بانقطاعهم إلى العمل. ويتم للوجهاء أن لا يحكمهم الرعاع[1].

وتلافياً لاختلاس الأموال العمومية تسلم مداخل الدولة بحضور المواطنين جميعاً وتحفظ سجلات (مداخل) كل عشيرة بمفردها وكل بطن وكل قبيلة، وينص القانون على بعض المكافآت التي تمنح لمن يتميز في القيام برئاسته دون أن يكسب منها شيئاً. وفي الأحكام الشعبية «لا بد من مراعاة الموسرين والأعراض لا عن تقسيم وتوزيع قناياهم فقط، بل عن توزيع غلاتهم أيضاً» ذلك التوزيع الذي يحدث خلسة في بعض السياسات. والأفضل أن يُصَدّوا وأن متطوعين عن أداء بعض الخدم العمومية، التي تتطلب نفقات طائلة، ولكن بلا فائدة حقيقية للدولة، نظير للإنفاق على جوقات الغناء والرقص وأعياد المشاعل»[2] والمظاهر الأخرى.

أما في حكم الأقلية، فعلى الدولة أن تعنى بالمعسرين عناية كبرى وأن تسدد إليهم المناصب التي تؤتي عنها رواتب. وإن إهانتهم أو تجاسر أحد الموسرين عليهم فلتنزل به عقوبة أشد صرامة من التي تنزل بأحد أفراد طبقتهم عندما يؤذيهم ولتورث المواريث لا بالهبة بل اعتماداً على صلة الرحم والقرابة، ولا يورث الشخص الواحد أكثر من ميراث واحد. لأن الثروات قد تعادل هكذا تعادلاً أوفر، وقد يصير إلى اليسر عدد أكبر من المعسرين[3].

ومن المفيد (للدولة) في الحكم الشعبي وفي حكم الأقلية. أن تمنح المساواة والأسبقية في كل الأمور الأخرى لمن قل اشتراكهم في السياسة وإدارة الدولة. فتخول تلك المساواة أو تلك الأسبقية في الحكم الشعبي للموسرين، وفي حكم الأقلية للمعسرين على أن تستثنى من تلك الأمور، السلطات العليا المشرفة على

---

(1) أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 279، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 425.

(2) السياسيات (بربارة) ص 280، وللمقارنة ينظر: السياسة (السيد) ص 425 ـ 426.

(3) أيضاً: نفس المصدر، وكذلك السياسة، ص 426.

سياسة البلاد، فترفع تلك السلطات إلى هيئات[1]. البلاد السياسة وحدها، أو على الأقل إلى أكثرية أعضائها[2].

ويشترط أرسطو ثلاثة خصال يجب أن يحرزها الذين يتولوا المناصب أو السلطات العليا في البلاد وهي «أولاها الإخلاص للحكم القائم في البلاد وأمرائه، ثانيتها واقتدار عظيم جداً على القيام بمهام السلطة المعطاة، وثالثتها فضيلة وعدالة تلائمان في كل حكم اتجاهه السياسي، لأن الحقوق تتغاير إذا ما اختلفت فضيلة العدل أيضاً (من سياسة إلى سياسة)[3]» إلا أن الأمر ينطوي على صعوبة. فعندما لا تلتقي هذه الخصال الثلاث المشار إليها في شخص واحد، كيف يجب أن توزع السلطة؟ إن كانت صفات مواطن تؤهله مثلاً للقيادة على كونه شريراً غير مخلص للحكم، وكان آخر عادلاً موالياً لسياسة البلاد (مع خلوه من الصفات المؤهلة لتسلم زمام السلطة) فعلى أيهما يقع اختيارنا؟

يبدو لنا أنه لا بد (في هذا الأمر) من مراعاة الاعتبارين الآتيين «(النظر أولاً) إلى الأمور التي يشترك فيها الناس اشتراكاً أوفر، وثانياً، إلى الأمور التي يشتركون فيها اشتراكاً أقل. ولذا بشأن القيادة، لا بد من مراعاة الخبرة أكثر من مراعاة الفضيلة. إذ يشترك الناس في صفات القيادة اشتراكاً أقل، ويشتركون في الفضيلة اشتراكاً أوفى»[4].

أما بشأن صيانة السياسات وحفظ كيانها. يرى أرسطو أن الجمهور الذي يريد الإبقاء على السياسة، يجب أن يكون أقوى من الجمهور الذي يبغي القضاء عليها. ومن خلال هذه الاعتبارات كلها، يجب أن لا يغفل الساسة ما تغفله السياسات المنحرفة، وهو الاعتدال لأن كثيراً من النظم والقوانين التي تبدو شعبية تفضي على الأحكام الشعبية، وكثيراً من النظم التي تحسب منتمية إلى

(1) وهذه الهيئات السياسية هي الهيئة الاستشارية أو التشريعية أو الهيئة التنفيذية أو الحاكمة والهيئة القضائية.

(2) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 280، للمقارنة: ينظر: السياسة (السيد) ص 426.

(3) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 280، للمقارنة: ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 427.

(4) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 281، للمقارنة: ينظر: السياسة (السيد) ص 427.

أحكام الأقلية تفضي على تلك الأحكام[1].

أولئك الساسة[2] يحسبون أن إغراقهم[3] هو الفضيلة الوحيدة. ويبالغون فيه إلى حد الإسراف، متجاهلين ما يقع (للحكم الشعبي ولحكم الأقلية) ولسائر الأحكام السياسية الأخرى. الأنف مثلاً إن انحرف عن الاستقامة التي هي غاية الجمال فيه، ومال قليلاً إلى الفطنة، يظل مع ذلك جميلاً ولا تخلو رؤيته من رونق وأناقة. ولكن إن حدده أحد وأسرف في إطالته، فهو يفقد أولاً اعتدال قوامه وأخيراً قد يبلغ من التمرد حداً لا يعود يبدو معه آنفاً لضخامته وضآلة الأجزاء الأخرى (بالقياس إليه). إذ أنه من المحتمل أن يكون توجب حكم الأقلية والحكم الشعبي توجباً وافياً، وإن كان الحكم نفسه منحرفاً عن السياسة المثلى ولكن إن أغرق المرء في توجيه كلا الحكمين يزيد أولاً عن مساوئ،السياسة سوء إلى أن يبلغ خيراً في إسرافه حداً لا تلبث معه السياسة سياسة[4].

ولذا يترتب على المشرع والسياسي، أن لا يجهلا الأمور التي تضمن السلامة والبقاء للحكم، الشعبي ولحكم الأقلية وأن لا يجهلا أيضاً الأمور التي تبعث الفساد في الحكمين السابقين وتقضي عليهما. إذ لا سبيل لقيام أحد هذين الحكمين ولا سبيل إلى صيانته وبقائه، بدون الموسرين وجمهور المعسرين وعندما يعمد إلى تسوية الثروات يتغير حتماً وجه الحكم. ومن ثم، فإنهم بإفسادهم (الوضع الراهن) بما يسنون من شرائع مسرفة يفسدون السياسات[5].

ويرى أرسطو أن أعظم ما يصون السياسات ويحفظ البقاء لها في كل ما ذكرناه[6] هو الأمر الذي يهمله الجميع (في أيام أرسطو) ولا يعتدون به هو توجيه

(1) ينظر: أرسطو، السياسات (بربارة)، ص 281 ـ 282، وللمقارنة: ينظر أرسطو، السياسة (السيد)، ص 427 ـ 428.

(2) أصحاب السياسات المنحرفة. (3) في تعزيز مبادئ حكمهم الأساسية.

(4) السياسات (بربارة)، ص 283، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 428.

(5) المرجع السابق أيضاً، ص 283، وكذلك السياسة، ص 428.

(6) أهم الأسباب في نظر أرسطو لصيانة الأحكام السياسية وحفظها من التغير وعدم القبول هو التربية. وهذه الأهمية قد تنبه إليها سياسيون في أيامنا. وأعاروها كل اهتمامهم ومن ثم فهم يحرصون على أن يوجهوا التربية شطر أجيالهم السياسية ويصبغوها بصبغة آرائهم =

الأحداث في التربية توجيهاً يلائم (مختلف) الأحكام السياسية. لأنه لا نفع يرتجى من شرائع، وإن كانت غاية في النفع، وإن قابلتها الرعية كلها بمسك الرضا والارتياح، ما لم يألفها المواطنون، وما لم يربوا على مبادئها الشعبية في سياسة ذات شرع شعبي، وعلى مبادئها المنتمية إلى حكم الأقلية، في سياسة ذات شرع ينتمي إلى حكم الأقلية. إذ قد يستولي على دولة وهن العزيمة والإسراف في الغي كما يستوليان على الفرد[1].

وليست التربية على مبادئ السياسة إتيان ما يرتاح إليه مثل تحبيذ حكم الأقلية أو تنفيذ ما يسر الراضين عن الحكم الشعبي وإنما التربية مزاولة ما يستطيع به المواطنون أن يحيوا في حكم الأقلية أو حكم شعبي، وأما الآن (في زمن أرسطو) فأولاد الحكام ينصرفون في أحكام الأقلية إلى البذخ والترف، بينما يعيش أولاد الفقراء في العناء والمشقة، وبالتالي فهم يبغون أن يثوروا، ويتمكنوا من ذلك (مراراً)[2]. أما في الأحكام الشعبية، حتى تلك التي تبدو بأظهر مجالات الحكم الشعبي، فقد يراعي خلاف ما يعود عليها بالفائدة وسبب هذه الحالة خطأهم في تحديد الحرية، إذ يدخل في تحديد الحكم الشعبي عنصران، هما سيادة الأكثرية والحرية، فالحق (في هذا الحكم) يبدو (المساواة) والمساواة ما قد يروق للأكثرية. وأما الحرية والمساواة فهما أن يفعل ما يشاء. ومن ثم فكل يحيا في مثل تلك الشعبية على هواه ولا يتقيد، وهذا التصرف سيئ. لأن التقيد بالدستور في الحياة ينبغي أن لا يعد عبودية، بل نجاة وخلاصاً[3].

وهذه هي إذاً ببسيط الكلام، الأسباب التي تبدل السياسات وهذه هي وجهة نظر أرسطو في صيانتها.

= ومذاهبهم الخاصة. ويلاحظ ذلك خصوصاً في الأحكام الاستبدادية، كما كانت الحال إبان الحكم النازي والفاشي.

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص284، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 429.

(2) المرجع السابق أيضاً، ص 284، وكذلك، أرسطو، السياسة، ص 430.

(3) ينظر: السياسيات (بربارة)، ص 284 ـ 285، للمقارنة ينظر: السياسة (السيد)، ص 340.

المبحث الرابع
الدولة المثلى عمليًّا عند أرسطو

لم يكن أرسطو أقل عناية من سابقيه بتقديم صورة واضحة للحياة المثالية والمدينة الفاضلة، أما الحياة المثالية فقد سبق لأفلاطون إن حددها في قيام كل فرد بما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الإنتاجي والحارس إلى الإعداد العسكري والحاكم إلى الحكومة التي يوجه بها الدولة. وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وتنتج عنها السعادة التي تنعم بها الدولة.

ولم يختلف أرسطو عن أفلاطون في تصوره للتمييز الطبقي والوظائف المقررة لكل طبقة بل لقد مضى في هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه النظرية من تقسيم الطبيعة هذا التمييز بحيث أنزل العمل اليدوي إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل إن آراءه التي ذكرها في التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التي تقوم بها تكاد تتناقض ولا تتسق مع دعوته إلى وجوب احترام رأي الأكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التي ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات[1].

ويكفي لبيان غلوه في المثالية أن تراجع عن رأيه في الرق وفي الحياة المثالية التي ينبغي أن تكون غايتها تربية المواطن الحر وقد ارتبط رأيه في الرق برأيه في الحياة المثالية ذلك لأن أول شرط هذه الحياة هو التحرر من العمل اليدوي لأنه عمل يحط من شأن صاحبه بل يغير جسمه ويفسد روحه. يقول أرسطو «إن الفراغ يؤتينا اللذة والسعادة وليست هذه الأشياء من نصيب الذين يعملون بل هي للذين يعيشون عيش الفراغ»[2].

(1) ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، في الفلسفة السياسية، ص 53.

(2) المصدر نفسه: ص 53.

وارتباط المواطن بعمل يدر عليه أجراً أمر يحط من كرامة الرجل الحر، حتى الفنون الجميلة لا ينبغي الارتزاق من ممارستها بل إنها تطلب لذاتها.

ويتخذ النظر العقلي والتأمل عند أرسطو مكانة تختلف عن المكانة التي كان عليها في فلسفة أفلاطون ذلك أن أفلاطون حين طالب حكام المدينة بمزاولة الفكر الفلسفي وتأمل حقائق المثل قائماً كان هذا عملاً يسير جنباً إلى جنب مع قيامهم بالأعمال الإدارية في المدينة وكان هذا شرط تمليه السياسة والصالح العام، فالتأمل لا يلغي العمل عند أفلاطون[1].

إن وظيفة التأمل عند أفلاطون تختلف عنها عند أرسطو فالتأمل عند أفلاطون يخدم وظيفة الحكم والصالح العام في حين يظل عند أرسطو سعادة فردية، وقد ترتب على هذا المثل الأعلى لحياة التأمل النظري إن اتجهت التربية عند أرسطو إلى توجيه المواطن نحو هذه الغاية وهي التفرغ لحياة النظر العقلي. إنها تتلخص في حسن استخدام المواطن الحر لفراغه وخير ما يملأ به فراغه هو طلب المعرفة لذاتها[2].

وقد رأى أرسطو أن تتولى الدولة مهمة التربية ذلك لأن الدولة هي التي تشكل المواطن بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه ذلك لأن أخلاق الفرد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة. ويتفق أرسطو مع أفلاطون في ضرورة البدء بالتربية من سن مبكرة ويرى أن توجيه التربية في بادئ الأمر إلى العناية بالجسم بوساطة التربية الرياضية إلى تهذيب الغرائز والعادات الأخلاقية ثم تتجه إلى تنمية القدرات العقلية لذلك يوصي بانتقاء القصص والفنون التي تثبت النشئ على الفضائل ويقول إن العناية بالجسم ينبغي أن تسبق العناية بالنفس، وتهذيب الغرائز والشهوات يسبق إصلاح العقل لأن العناية بالبدن هو من أجل العناية بالنفس[3].

ولكي يكفل أرسطو لمدينته المثالية الاستقرار يشترط مجموعة شروط من

---

(1) ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، في الفلسفة السياسية، ص 54.
(2) المصدر نفسه، ص 55.
(3) لمزيد من الإطلاع ينظر: الفصل الثالث المبحث الرابع النقطة رابعاً من بحثنا هذا.

أهمها أن تظل ذات حجم محدود بحيث تكون وحدة قائمة بذاتها مستقلة بنفسها وتكفي حاجاتها فلا تعتمد في اقتصادها على التجارة الخارجية الواسعة ويحدد حجم السكان بحيث لا ينقصوا ولا يزيدوا عن الحد الذي يسمح بكفاية حاجتها من الثروة البشرية والذي يسمح بمراقبتهم وحفظ النظام لذلك فهو يبيح الإجهاض وإعدام المشوهين[1].

وإذا كان أرسطو قد تحدث في كتاب الأخلاق عن الحياة السعيدة عند الفرد وذلك من خلال ممارسة الفضيلة، وإن الفضيلة هي الاعتدال وأن الحياة الفضلى هي ضرورة الحياة المعتدلة، الموسومة بذلك الاعتدال الذي يستطيع كل إنسان أن يحصله. ففي تلك الحال، لا بد لنا من أن نعين نفس الحدود لفضيلة الدولة وفسادها ولفضل السياسة واتجاهها، لأن السياسة في حياة الدولة. إن في كل دولة ثلاث فئات، فئة الميسورين المسرفين في الغنى، وفئة الفقراء المدقعين، والفئة الثالثة فئة معتدلو الحال، المتوسطة بين الفئتين الأخيرتين وبما أن الجميع يعترفون أن الاعتدال والمنزلة الوسطى هما أفضل الأشياء في رأي أرسطو ضمن أمور البيئة إذ أن إحراز ثروة معتدلة هو الأفضل بين ضروب الفلاح، كلها لأن ذلك النوع من الفلاح هو الذي يلقى أوفر سهولة في الانقياد للعقل[2].

إذ يعسر على (من اتصفوا) بفرط الجمال والقوة والغنى أو أصالة الحسب، أو من يناقض تلك الأشياء أي بفرط الفقر أو الضعف أو خسة الأصل أن ينقادوا للعقل، لأن أفراد الفريق الأول يغدون من أهل الصحة المتجاسرين على كبائر الشرور، وأفراد الفريق الثاني يضحون من أهل السوء المقدمين كل الإقدام على صغائر الشرور. هذا وإن قسماً من المظالم يجترحه البغض، وقسماً يجترحه الخبث، أضف إلى ذلك أن هؤلاء هم أبعد الناس عن رئاسة فرق الخيالة أو محافل الأمة، وهذان الأمران مضران بالدول[3].

وفضلاً عن ذلك فالذين أوفرت لهم أسباب الفلاح من قوة وثروة وموالين

(1) لمزيد من الإيضاح ينظر: الفصل الرابع، المبحث الأول والثاني من بحثنا هذا.
(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 212 ـ 213.
(3) المصدر نفسه أيضاً، ص 213.

وما إلى هذه الأشياء، ويأبون الخنوع لا بل يجهلونه وتلك الحال حالهم منذ كانوا أطفالاً في بيوتهم. لأنهم سبب الترف لم يعتادوا الخضوع حتى في المدارس. أما الذين فقدوا تمام الفقدان أسباب الفلاح فهم جد خنوعين[1].

وهكذا تسمى الدولة دولة أسياد وأرقاء، وليس دولة أحرار، بعض أهلها يحسد، والبعض الآخر يتجبر، وهاتان الرذيلتان تبعدان كل البعد، عن الصداقة، والتآلف السياسي «لأن الألفة السياسة صداقة إذ إنّ الأعداء يأبون حتى الاشتراك في المسير، في حين أن الدولة لا تبغي بالأكثر إلا أن تتألف من الأكفاء ونظراء. وهذا يتحقق على الأخص لمن اعتدلت حالهم ومن ثم لا بد أن تكون سياسة دولة أفضل السياسات، إذ تألفت تلك الدولة ممن تعدهم قوام الدولة الطبيعي»[2].

وهذه هي الطائفة التي يضمن لها أوفر حظ من النجاة دون سائر المواطنين، لأنها لا تطمع - نظير الفقراء - بمال الغير - ولا يطمع الغير بمالها، طمع المعسرين بمال الموسرين ولأعراضها عن نصب الشراك للآخرين، وإعراض الآخرين عن نصب الشراك لها، تراها تعيش في دعة، بعيدة عن التهلكات[3].

ويتضح من هذا أن أحسن الدول نظاماً هي التي تكون الطبقات الوسطى فيها أكبر عدد وأعظم قوة من الأغنياء أو الفقراء. وفي جميع الحالات التي قبل فيها عدد أفراد الطبقة الوسطى عن الحد الواجب. تغلبت عليها الطبقة التي تفوقها في العدد، سواء أكانت طبقة الأغنياء أم طبقة الفقراء وتولت بنفسها تصريف الشؤون العامة وإذا ما سيطر الأغنياء على الفقراء أو الفقراء على الأغنياء لم تستطع هذه الطبقة أو تلك أن تقيم دولة حرة.

ويقترح أرسطو وضع «دستور مختلط» أو إقامة حكم ديمقراطي وهو خليط من الأرستقراطية والديمقراطية ليمنع به هذه الدكتاتوريات المقيدة للحرية سواء أكانت دكتاتورية الأغنياء أم الفقراء. وهو يريد أن يكون حق الانتخاب في هذا النظام مقصوراً على ملاك الأراضي، وأن تكون فيه طبقة وسطى قوية هي مصدر السلطة وقطب دائرتها «ويجب أن تقسم الأرض قسمين، أحدهما يملكه المجتمع

---

(1) ينظر أيضاً أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 213. (2) المصدر نفسه أيضاً، ص 213.
(3) المصدر نفسه أيضاً، ص 314.

بوجه عام، والآخر يملكه الأفراد المتفرقين"[1] ولا بد أن يكون كل مواطن من أصحاب الأملاك ويجب أن ينتدبوا على الموائد العامة وهؤلاء وحدهم هم الذين يقترعون أو يحملون السلاح[2]. وسيكون هؤلاء أقلية صغيرة من السكان (لا يزيد على عشرة آلاف). «ويجب ألا يسمح لواحد منهم أن يشتغل بمهنة آلية أو يكسف عيشه عن طريق التجارة، لأن هاتين المهنتين غير لائقتين، وتقضيان على التفوق كذلك يجب ألا يفلحوا الأرض، بل ينبغي، أن يكون الفلاحون طبقة من الشعب قائمة بنفسها»[3].

ولعل أرسطو يريد أن تكون طبقة الفلاحين من الأرقاء ويختار المواطنون الموظفين العموميين ويحاسبون كلاً منهم على أعماله في نهاية المدة. التي يتولى فيها منصبه، ويجب أن تعد القوانين الموضوعة وفقاً لنظام قويم ما يصدر من الأحكام في جميع القضايا بقدر المستطاع بحيث لا يترك إلا أقل عدد مستطاع منها لتصرف القضاء، ذلك أن حكم القانون خير من حكم الفرد، وأن من يعهد بالسلطة لإنسان أيًّا كان إنما يعهد بها إلى وحش من الوحوش لأن شهواته تجعله في بعض الأحيان وحشاً وللعواطف أثر كبير في من يتولون السلطة ولو كانوا هم خير من يتولاها، أما القانون فهو العقل مجرداً من الشهوة[4].

إن النظام الممكن والأفضل والعملي عند أرسطو يكمن في «المتوسط العام» بمعنى النظام الذي ينتظر أن يعمل نسبياً، على أحسن وجه ممكن من الناحية العملية التطبيقية وضمن هذه الحدود النسبية العامة، فإن النظام الذي يشكل توازناً بين العناصر الموجودة في النظم الثلاث التقليدية (الفردي والأقلية والشعبي) يكون هو خير النظم جميعاً وهو يشكل حلاً وسطاً بين نقيضين متطرفين، والوسط يمثل الخير دائماً على أساس أن الفضيلة «وهي خير» تمثل وسطاً بين نقيضين متطرفين كلاهما رذيلة (والرذيلة شر)[5].

---

(1) ديورانت: ول، قصة الحضارة، ك 7، ص 513.
(2) ينظر: توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج1، ص 63 وما بعدها.
(3) ديورانت، ول قصة الحضارة، ك7، ص 513.
(4) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، ك 7، ص 513 ـ 514.
(5) ينظر: د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 260.

والاحتمال الأكبر في هذة الحال، هو أن النظام الصالح يوجد في الدويلات التي تضم طبقة متوسطة كبيرة العدد، بمعنى أن يكون عدد أفرادها أكبر من عدد الطبقتين الأخيرتين (الأغنياء والفقراء) مجتمعين، أو على الأقل أكبر من كل هاتين الطبقتين على حدة والسبب الذي يقدمه أرسطو لهذا الاحتمال هو أن الأغنياء يشيع بينهم الصلف أو التجبر وعدم الانصياع للقانون، كما أن الفقراء يشيع بينهم الشعور بالمرارة (إزاء الطبقة الغنية) ومن ثم يميلون إلى الجريمة، أما أفراد الطبقة المتوسطة فإنهم راضون عن حياتهم عادة، إذ إنهم لا يطعمون في ثروة الأغنياء ولا يثيرون حسد الفقراء، ومن ثم فإن هذه الطبقة تمثل عنصر الاستقرار في الدولة وتدعو إليه وتعمل على وضع حد للتصرفات التي قد تقوم عليها الطبقتان المتناقضتان بالطبيعة وهي طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء[1].

وفي الواقع فإن هذا التصور الذي يدعو إليه أرسطو لم يكن غريباً عن أذهان اليونان بشكل كامل، وإن لم يكن موضع تطبيق دائماً.

وفي هذا الصدد يذكر لنا أن ظهور طبقة متوسطة قوية في مجتمعات دول المدينة كان أمراً نادر الحدوث، وإنما كان المعتاد أن تظهر في هذه المجتمعات إما حكومات أقلية أو حكومات شعبية، أما المثل الوحيد الذي ظهر فيه نظام يقوم على الطبقة المتوسطة الكبيرة فكان في إحدى المدن اليونانية الكبيرة حين تقدم الشعب إلى أحد المشرعين مقنعين إياه أن يضع دستوراً في هذا الاتجاه[2].

كذلك نجد هذا التصور في بعض الكتابات الأدبية اليونانية لكن أرسطو لا يحدد لنا إذا ما كان وجود الطبقة المتوسطة الكبيرة وتأثيرها القوي هو الذي يؤدي إلى قيام نظام أو دستور متوازن، أو أن تشريع مثل هذا النظام أو الدستور هو الذي يؤدي إلى وجود هذه الطبقة بحجمها الكبير المطلوب، وإنما يتحدث على أساس أن الأمرين متلازمين فحسب ويرى في هذا شيئاً طبيعياً لا يدعو إلى التساؤل، وعلى أي حال فإن صفة الالتزام بالقانون التي يراها أرسطو من

(1) ينظر: د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 261.

(2) ينظر: يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، الديمقراطية، ص 82 وما بعدها للمقارنة، ينظر مكاوي، فوزي تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، ص 28 وما بعدها.

الخصائص التقليدية للطبقة المتوسطة تجعله على يقين من أن النظام الذي يقوم على أساس وجود هذه الطبقة ستكون له صفة الاستقرار، وهي الصفة التي يهدف إليها أي نظام.

ولا يبدي أرسطو أي تخوف من أن تسعى الطبقة المتوسطة، إذا أصبحت هي الطبقة الكبرى في المجتمع لما فيه مصلحتها فحسب كما يحدث عادة في حال الطبقتين الأخيرتين بل على العكس من ذلك على الرغم من أن الدولة التي يسودها الدستور المعتدل أو المتوازن «هي وحدها التي يحدث فيها انقسام، إذ حيثما تسود الطبقة الوسطى يكون احتمال التناحر الطبقي والتمزق الدستوري احتمالاً ضئيلاً»[1].

فقد اتضح إذن، إن خير مجتمع مدني هو الذي يعتمد على متوسطي الحال، وإن الدول التي يتاح أن تحسن السياسة، هي التي تكثر فيها الطبقة الوسطى، وتقوى فيها خصوصاً تلك الطبقة الوسطى، وتقوى فيها خصوصاً تلك الطبقة على الطبقتين الأخيرتين أو أقله على كل منهما «لأنها إذا انحازت إلى أحدهما أرجحت كلفتها أو حالت دون تفوق أحد الطبقتين المتناطحتين، ولذلك فإن أعظم حفظ للدولة أن يحرز أتباعها ثروتها معتدلة كافية لأنه حيثما أحرز البعض خيرات جد وافرة ولم يصب البعض الآخر شيئاً (يذكره بها) قام هنالك أحط نوع من الحكم الشعبي، أو حكم أقلية صرف، أو بسبب كلا الشططين ـ نشأ حكم طغياني إذ ينشأ الطغيان عن حكم شعبي غاية في التطرف أو ينشأ حكم الأقلية، وأما عن الأحكام المعتدلة وما داناها، فلا ينشأ الطغيان إلا في حالات أندر بكثير[2]. فجلي أن خير السياسات هي السياسة المعتدلة[3] لأنها وحدها لا تتعرض للثورات إذ حيث تكثر الطبقة الوسطى يقل جداً وقوع الثورات والاضطرابات في السياسة، وللدول الكبرى أقل عرضة لتلك الأحداث السياسية، من قبل العلة نفسها أن لكثرة أهل الطبقة الوسطى أما في الدول

(1) يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، اليونان، ص 262.

(2) السياسيات (بربارة)، ص 214.

(3) أي السياسة التي تعمد على الطبقة الوسطى بغض النظر عن وجه الحكم فيها، كان حكماً شعبياً أم حكم أقلية أو حكم أعيان أم حكماً مدعو (سياسة).

الصغرى، فيسهل حصر المواطنين جميعاً في طبقتين لا غير والقضاء هكذا على الطبقة الوسطى ومن ثم يكون الجميع تقريباً موسرين أو معسرين»[1].

وإن الأحكام الشعبية أسلم من أحكام الأقليات وأطول عهداً بسبب طبقة متوسطي الحال، لأن الذين يشتركون في مناصب الشرف هم أقل عدداً في الأحكام الشعبية منهم في أحكام الأقليات. واشتراكهم فيها أوفى وأكمل لأنه عندما يتزايد عدد المعسرين، ولا يتزايد عدد أهل الطبقة الوسطى، تكثر المآتم في الدولة وتسير بها بسرعة إلى الهلاك والبوار[2].

ولا بد لي أن أختم هذا الفصل في المقوم الأمثل للدولة عند أرسطو فقد كان أرسطو هو أحد المفكرين العظام الذين تناولوا هذا الموضوع قبل أن ينحسر عصر دولة المدنية الذي يمثل الحضارة اليونانية في جوهرها.

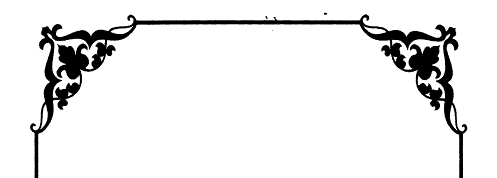
وعلى الرغم من أن أرسطو تلميذ أفلاطون إلا أن هناك فرقاً في الفكر السياسي لكل منهما ويعود سبب ذلك إلى الظروف التي عاشها كل منهما فبينما كان أفلاطون من أسرة أرستقراطية يأنف من رجل الشارع ويميل إلى المسائل النظرية وحياة الفكر المجردة. كان أرسطو ينتمي إلى أسرة متوسطة وإن كان هو وأبوه من قبله قد عملا في خدمة البيت المالك المقدوني. ولكنه كان إلى جانب ذلك يختلط برجل الشارع ويحترم الرأي العام. أما في حياته الفكرية فقد عكف بشكل كبير على المسائل العلمية والعملية. بينما كانت نزعة أفلاطون تتجه نحو التفكير المثالي. كان أرسطو عملياً في تفكيره حتى حين يتناول بالبحث مسائل نظرية بطبيعتها، وهكذا فإن كان الموجود والتفكير في نظم مثالية هو قسم أساسي في فلسفة ـ السياسة، فإن القسم الآخر المعادل في رأس أرسطو هو حس الممكن، أو الإحساس بما هو واقع وموجود فعلاً وتحسينه والمحافظة عليه.

وعلى هدى هذا الاتجاه العملي عند أرسطو تناولنا رأيه في مشكلة الدولة والمقوم الأمثل الذي يصلح أساساً لها.

---

(1) أرسطو: السياسيات، (بربارة)، ص 215.

(2) المصدر نفسه أيضاً، ص 215.



الفصل الثالث
عناصر قيام الدولة المثلى

المبحث الأول: الاجتماع الإنساني وعوامل النشوء

المبحث الثاني: الاقتصاد المنزلي وسياسته المثلى

المبحث الثالث: الاقتصاد السياسي في الدولة المثلى

المبحث الرابع: العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الدولة المثلى

المبحث الأول
الاجتماع الإنساني وعوامل النشوء

تحتل النظريات الخاصة بأصل الدولة أهمية كبيرة. ففي الماضي البعيد حين كانت المعلومات التاريخية قليلة، كان ينظر إلى الدولة على أنها إما مخلوقة بفعل قوة ربانية، أو أنها نتيجة للطبيعة السياسية، أو أنها نشأت نتيجة اتفاق اختياري بين الأفراد أو أنها نتجت بفعل سيطرة القوي على الضعيف، وحتى في العصر الحديث ما تزال معلوماتنا عن الماضي البعيد غير كاملة، إذ أن هناك اختلافاً في الآراء حول أمور كثيرة، وإن نظرية التطور الحديثة، عامة لا تعد الدولة قد نشأت بفعل قوى ربانية، أو أنها عمل إنساني مقصود سواء كان ذلك عن طريق الغزو أم الاتفاق، وما تعده النظرية الحديثة صحيحاً في هذا هو أن الدولة نشأت تدريجياً بتفاعل قوى متباينة وكلها حدثت نتيجة حاجة الإنسان إلى الحماية والنظام.

ويفسر أرسطو نشأة الدولة (المدينة) بأنها تقوم نتيجة العلاقات الطبيعية بين الجنسين للتناسل وبقاء النوع كما يدخل في قيامها أيضاً سبباً طبيعياً آخر يهدف إلى بقاء الذات وهو الارتباط بين السيد والعبد ليتحقق التوازن بين القوة العقلية والقوة الجسدية. ومن هذين الارتباطين الطبيعيين تتكون الأسرة التي توفر الثروة البشرية والثروة الاقتصادية للمدينة[1].

وباجتماع عدد من الأسر تتكون القرية واجتماع هذه القرى يؤلف دولة المدينة وهي التي يتحقق بها كفاية حاجات أفرادها ويمكنها الحياة المستقلة من غيرها[2].

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 5 ـ 6، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 98 ـ 99.

(2) ينظر: مطر أميرة حلمي، في فلسفة السياسة، ط3، دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة 1978، القاهرة، ص 44 ـ 45، وللمقارنة ينظر: مرحبا، د. محمد عبد الرحمن من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص 219. الفلسفة الإسلامية، ص 219.

إذن فالمنزل «هو أول ما ينشأ عن هذين الائتلافين ائتلاف المرأة والرجل وائتلاف العبد والولي»[1].

ومعروف عن تاريخ حياة الإنسان الأولى أن التنظيم الاجتماعي كان ذا صلة قوية بالقرابة، إذ لم يقم الأفراد بتكوين الوحدات الاجتماعية فحسب وإنما قامت بذلك جماعات من الأفراد تعد نفسها من أصل واحد. وقد أخذت الأسرة البدائية أشكالاً مختلفة مبتدئة من الأسرة. وأول «ائتلاف بيوت عدة أقيم لصلات غير الصلات اليومية، هو القرابة، والقرابة بطبيعتها أشبه شيء بالجالية تتفرع عن أسرة واحدة يدعو بعضهم أهلها أخوة بالرضاعة»[2].

وتتكون الأسرة من الأب وزوجاته وبناته غير المتزوجات، وأبنائه وزوجاتهم وأبنائهم وعبيد الأب وأملاكه الأخرى، وكان رئيس الأسرة[3] ذات سلطة مطلقة[4].

أما رابطة القرابة فإنها قوة الشعور بالوحدة والتماسك التي هي من الضرورية في الحياة السياسية. وعند دراستنا صلاحيات الرئيس وخاصة الصلاحيات المتعلقة بفض المنازعات نجد أنها تكرار لصلاحيات رئيس العائلة الأبوية الذي كان يشغل في بعض الحالات الوظيفتين في وقت واحد. وكان المجلس الاستشاري الذي يساعد الرئيس غالباً ما يكون من رؤساء العوائل المختلفة. كما قام المبدأ الوراثي الذي ينقل السلطة من الأب إلى الابن بدور مهم في الحياة السياسية[5].

إن الدولة الكاملة في نظر أرسطو نشأت عن ائتلاف قرى كثيرة. وهي التي

(1) أرسطو: السياسيات، ص 7، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 100.

(2) أرسطو: السياسيات، ص 7، للمقارنة ينظر: السياسة ص 101.

(3) الواقع أن كثير من الأمور التي ينظمها القانون اليوم كانت في السابق بيد رئيس الأسرة، وكانت الأسرة وحدة وهو مسؤول عن جميع أعضائها، ثم اجتمعت الأسر التي ترتبط بأصل واحد فكونت العشيرة وانتخب لها رئيس يمارس السلطة عليها.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات ص 6، وللمقارنة ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج 1، ص 85.

(5) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج 1، ص 86.

تنطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي[1] كله، فالدولة إذن طبيعية إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية، لأن طبع كل شيء هو بالضبط غايته وأن ماهية كل واحد من الموجودات متى بلغ مبلغه التام هي ما يقال عليها أنها هي طبعه الخاص سواء أكان الموجود يعني إنساناً أم حصاناً أم بيتاً. وإذا ما جعلت الغاية نفسها لأجله هي خير الأمور ومن ثم فالاكتفاء الذاتي غاية وأسمى الخيرات[2].

ويظهر إذن مما تقدم أن الدولة عند أرسطو من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان بطبعه حيوان مدني، والسبب في ذلك أن هناك بعض الميول والاتجاهات الثابتة في حياة الإنسان، أحدها طبيعة الإنسان الاجتماعية أي رغبته في العيش في الجماعات، أما الثاني منها فهو طبيعة انعزال النوع: أي الميل إلى تكوين جماعات على أساس بعض أوجه الشبه والمصالح المشتركة. وثالث هذه الميول اتجاه الإنسان نحو التماسك أي ميل الأفراد والجماعات إلى الخضوع لوحدة عامة مشتركة ولسلطة تقوم بتنظيم المصالح المشتركة لأكبر جماعة.

ويرى أرسطو أن المرء قابل للحياة أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة[3] لأن الطبيعة لا تسعى عبثاً، فالإنسان وحده ناطق من بين جميع الحيوانات[4]. وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوان انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وما إليها. وتبادل تلك المعرفة تنشئ الأسرة والدولة.

والدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد[5]، لأن من الضرورة أن

---

(1) عنى الفيلسوف بعناصر الاكتفاء الذاتي كل ما يؤول إلى ضروريات المعاش المادية والروحية وتأمينها تأميناً كاملاً لجماعة من الجماعات أو دولة كاملة.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 8، للمقارنة ينظر كتاب السياسة، ص 101 ـ 102، وكذلك ينظر: الجندي، إنعام، الفلسفة اليونانية والعربية ص 57 ـ 67.

(3) يعني الفيلسوف هنا بالحيوانات الأليفة هي التي يؤلف بعضها البعض الآخر على قاطعات، وعكسها الحيوانات غير الأليفة التي ينفرد بعضها من البعض الآخر ولا تعيش مجتمعة.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 9، للمقارنة ينظر: السياسة، ص 102.

(5) الدولة أولية على الفرد من بعض الوجوه أي إذا اقتضى ذلك الخير العام. ولكن بما أن الدولة قد جعلت لتؤمن للفرد كماله الإنساني وغايته القصوى، فهي إذن لأجل الفرد والأسرة لا الفرد والأسرة لأجلها. فليس إذن لها أن تمس مصالحه الجوهرية المتعلقة =

يتقدم الكل على الجزء فإن قضي على الجسم تموت الأعضاء. كأن تقول يد من حجر، فإذا شلت اليد أضحت كأنها من حجر ومن خلال ذلك يتبين لنا أن الدولة طبيعية وأنها مقدمة على الفرد، لأن الفرد إذا ما اعتزل عن الجمهور قصر عن الاكتفاء الذاتي وشابه الأجزاء المعتزلة عن الكل. ومن لا يستطيع الائتلاف أو ليس بحاجة إلى شيء لاكتفائه بذاته، لا يمت إلى الدولة بصلة. وهو وحش أو آلة[1].

وأرسطو يقول إن الطبقات الاجتماعية في دولة المدينة ثلاثة ولكن ليس على قاعدة التقسيم الأفلاطوني[2]. وإنما على أساس اقتصادي يتعلق بتوزيع الثروة وتركيب المجتمع من السادة والعبيد والأجانب ويرفض أرسطو مذهب أستاذه في وحدة الدولة ويؤكد على أن قوام الدولة هو التآلف بين عناصر مختلفة وأن الأسرة أكثر وحدة من الدولة. أما إذا كانت هناك وحدة فهي تكمن في إعادة ترتيب العناصر المكونة لها من خلال الثقافة والقانون والعادات[3].

ويتبين لنا من خلال ما تقدم الاختلاف الواضح بين أرسطو وأفلاطون في تحليلهما لأصل الدولة، فإن أفلاطون يرجع سبب نشأة الدولة إلى الحاجة. أي إلى رغبة الفرد في إشباع حاجاته الاقتصادية المادية التي تدفعه إلى الاجتماع مع عدد آخر من الأفراد الذين يحتاج إليهم ويحتاجونه في نفس الوقت لكي يستطيعوا إشباع حاجاتهم المتقابلة عن طريق المدينة[4].

وقد تابع عدد من الفلاسفة المسلمين الرأي الأفلاطوني هذا حيث أرجعوا سبب نشأة الدولة إلى حاجة الإنسان إلى الاجتماع مع الآخرين وذلك ما رآه الفارابي[5] أو كما يقول ابن سينا ليقوم كل واحد منهم بعمل ما يستطيع، لغرض

= بتلك الغاية ولكنها تستطيع أن تفرض عليه التضحية بمصالحه الزمنية لا بل التضحية بحياته لتضمن كيانها عندما يقتضي ذلك الخير العام.

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 10، للمقارنة ينظر: السياسة، ص 103.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك2.

(3) ينظر: أرسطو، السياسة، ك 3، ب ا، ف 11 ـ 12. وكذلك الطبقجلي: الوجيز، ص 97 ـ 98.

(4) ينظر: أفلاطون: الجمهورية (خباز) د ص ك 2، ص 40.

(5) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص 69، وكذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: =

إشباع حاجاته وتوفير متطلبات حياته من خلال التعاون مع الآخرين[1] ويرى إخوان الصفا أن اجتماع الناس ضروري للبقاء والمحافظة على النوع[2]. بينما يرى ابن مسكويه سبب كثرة حاجات الإنسان وعدم القدرة على توفيرها بمفرده تطلب منه التعاون مع الآخرين، من خلال قيام أبناء المجتمع كل فرد بجزء من العمل حتى يكون الكمال الإنساني[3]. ويؤكد ابن أبي الربيع أن حاجة الإنسان إلى بني جنسه، أدى إلى تجمعهم في موقع واحد حيث نشوء المدن لينال بعضهم من بعض المنافع وأن الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس[4]. ويقول ابن رشد أن الإنسان يحتاج الآخرين لغرض سد كمالاته الإنسانية. حيث أن ضرورة الحياة تتطلب منه الاشتراك مع الآخرين وعدم العيش بمفرده[5].

أما أبو الحسن العامري فيرى أن حاجة الفرد ماسة إلى الاجتماع الإنساني، لأنه لا يفي بتمام ما يحتاج إليه مع بقائه منفرداً[6].

لقد أعاد أرسطو أصل الدولة إلى الأسرة كما ذكر مراراً والتي يعدها الوحدة الاجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخي، فالطبيعة خلقت في الفرد حباً غريزياً إلى الزواج وإنتاج النسل وتكوين الأسرة ثم تجمعت أسر مختلفة وكونت

= ألبير نصري نادر، ص 117، وللمقارنة أيضاً: تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت 1983، ص 61 ـ 62.

(1) ينظر ابن سينا الشفاء، الإلهيات، ج2، ص 441 أيضاً، ينظر: موسى، محمد يوسف، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا (د. ط) المعهد الفرنسي للآثار، القاهرة 1952، ص 8 وما بعدها.

(2) ينظر: إخوان الصفاء الرسائل، ج1، (د. ط) دار بيروت 1957، ص 99 ـ 100، أيضاً ينظر: فروخ، عمر، الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت 1996، ص 213.

(3) ينظر ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق (د. ط) دار مكتبة الحياة، بيروت 1961، ص 18.

(4) ينظر ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، منشور ضمن كتاب الفلسفة السياسية عند ابن أبي البيع، ط3، تحقيق د. ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987، ص 174 ـ 175.

(5) ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، (العبيدي)، ص 68.

(6) ينظر: العامري، أبو الحسن، السعادة والإسعاد «ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية»، ودراسة ونصوص الدكتور سحبان خليفان، منشورات الجامعة الأردنية، عمان 1988، ص 218».

القرية لكي يمكنها إشباع الحاجات المادية للأفراد، ومن اجتماع عدة قرى تكونت المدينة كوحدة سياسية مستقلة، فالدولة في نظر أرسطو ظاهرة طبيعية لأن من الطبيعي أن يعيش الإنسان في جماعة من البشر[1].

ونستطيع القول هنا أن أرسطو خير من كشف وحدد الأساس الطبيعي للمجتمع الإنساني. فقد أظهر أرسطو أن تجمع رجل وامرأة مسألة طبيعية وضرورية لكل منهما يعقبها عادة، ميلاد أبناء وكذلك تملك عبداً أو أكثر. هذه الأسرة الصغيرة تتجمع مع غيرها من الأسر وتظهر لنا القرية ومن تجمع القرى المتعددة تتكون المدينة أي الدولة ـ هذه الظاهرة الاجتماعية الطبيعية تبين لنا كيف أن الإنسان مثل غيره من الكائنات الأخرى كائن اجتماعي.

ولكن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى بأنه كائن سياسي فهو لا يتميز عن غيره من الكائنات بالغريزة والتكاثر، فحسب لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص بعض الكائنات، ولا يتميز بأنه كائن اجتماعي، بل ما يميز الإنسان حقاً عن غيره من الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من إمكان وجود نشاط عقلي لدى الإنسان ومن هنا كان الإنسان كائناً سياسياً[2].

وفي هذا يقول أرسطو، إن الإنسان كائن سياسي خلق طبيعياً للعيش في مجتمع حيث إن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا بالنشاط العقلي. ومن هنا كان أساس المجتمع البشري تطوراً طبيعياً وضرورياً لهذا الكائن العاقل أي الإنسان[3]. وهذا التطور الطبيعي الضروري ينتهي إلى أن تصبح الدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية إذن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسر الكل وهو ما يقرره بقوله "لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات ص 10 وما بعدها، وللمقارنة ينظر: بحري د. لؤي دراسات في علم السياسة، ص 19.

(2) ينظر: شلبي، د. إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، ص 123.

(3) ينظر: أرسطو، السياسيات ص 7 وللمقارنة ينظر: ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1986، ص 30 وما بعدها.

العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد الكل فليس يعد من جزء... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يداً على الحقيقة»[1].

وهذا التطور الطبيعي لنشأة المجتمع والدولة يجعلنا نقول أن الدولة في نظره تعد وسيلة للارتقاء الإنساني وبالتالي غاية لمن يبحث عن هذا الارتقاء. وهذا الأساس الطبيعي والعقلي يكمن أيضاً وراء تقسيمه للعلوم حيث علم النشاط الفردي.



(1) أرسطو: السياسيات، (بربارة)، ص 10.

المبحث الثاني
الاقتصاد المنزلي وسياسته المثلى

إن قيام الدولة يرتكز أساساً على هذه القرى التي هي بدورها تتألف من الأسر. وتضم هذه الأخيرة الأزواج والزوجات والأبناء والممتلكات بكل أنواعها.

فإذا ما أردنا دراسة هذه العناصر دراسة موضوعية أمكن لنا أن نحدد بوضوح طبيعة الدولة وأصول السياسة عند أرسطو. ولا بد لذلك من أن نبتدئ دراستنا لهذا المبحث من الأسرة. بوصفها النواة والركيزة التي تستند إليها الدولة فيما بعد، بل إن الدولة لا يمكن أن تقوم دون وجود أسر تشكل بمجموعها المجتمع السياسي المدني.

ولكن قبل بيان وجهة نظر أرسطو حول الأسرة وممن تتكون وطبيعة العلاقات بين السيد (رب المنزل) وأفراد أسرته (زوجة، أولاد، خدم). لابد لنا أن نتحدث عن كيفية تعامل المجتمع اليوناني مع هذه العلاقة التي رأى فيها أرسطو أنها هي التي يجب أن تبنى على أساسها النظرية السياسية ولذلك نظر المجتمع اليوناني ومفكروه إلى هذا النظام نظرة تسليم وانقياد، ومنهم أرسطو، الذي لا يقف عند مجرد التسليم فحسب بل ينزع أيضاً إلى التبرير، ونلمس من تحليله وكأنه يرفع (الذنب عن المذنب).

وعلى الرغم من صحة الانتقاد الذي يوجه إلى أرسطو في هذا المجال إلا أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو سنتحدث عنها بالتفصيل في هذا المبحث.

أولاً: العلاقة بين السيد وخدمه:

نظر الإنسان في عصوره الغابرة، حتى وقت متأخر إلى الرق بوصفه أمراً طبيعياً اقتضته طبيعة الحياة، وذهب سكان (دول المدينة) الإغريقية إلى عد الرقيق العمود الفقري للنظام الاقتصادي للدولة. ولم يترك أي فيلسوف نصوصاً تتعلق

بالرق كما ترك لنا أرسطو، ربما كان ذلك نابعاً من النظرة الواقعية، التي حاول فيها أرسطو إيضاح المعطيات الأساسية في المجتمع الإغريقي.

وجاء أرسطو محاولاً أن يفسر نظام الرق الذي كان قائماً في عصره على أن الأمر انتهى به لا مجرد تفسيره بل كذلك إلى تبريره[1] حيث ذهب أرسطو إلى القول أن الطبيعة خلقت أناساً طبعتهم بطابع القيادة وآخرين أضفت عليهم العبودية والطاعة[2] فمنهم من ولد حراً ومنهم ولد عبداً[3]. فكثير من الأفراد أعدتهم الطبيعة ليكونوا أرقاء منذ لحظة ولادتهم، لا لضعف في أبدانهم أو وهن في عقولهم بل لأنهم جبلوا على الخنوع والخضوع. فخير لهم أن يسيروا ويسخروا، وهم يفتقرون إذن إلى الجبلة التي تميز الحر عن العبد، وهم أشبه بالأشياء التي تمتلكها[4].

والآن بعد أن بينا وجهة نظر أرسطو حول طبيعة كل من السيد والعبد، وجب علينا أن نبحث هل العبد عبد بالطبع أولاً وهل الرق خير للبعض واعتدالاً ثانياً، وهل كل عبودية تناقض الطبيعة؟.

يقول أرسطو ليس من الصعب أن نحكم العقل في هذه المسائل، وأن نستبينها من الأمور الواقعة. فإن القيادة والانقياد ليسا أمرين ضروريين، ولكنهما نافعان أيضاً. ومن الكائنات ما يفرز منذ نشأته للرئاسة، ومنها ما يفرز للخضوع[5]

---

(1) متولي، الدكتور عبد الحميد، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية الدستورية، الناشر دار المعارف، القاهرة 1959، ص 74.

(2) إن الإنسان في القرن العشرين لا يستطيع أن يهضم نظرية أرسطو عن الرق وقد حاول البعض مستغلين فكرة أرسطو عن الرقيق، الإقلال من شأن مفاهيم أرسطو السياسية فلم يفلحوا، ويتوجب علينا أن نقول أنه لا يجب الحكم على آراء الأقدمين انطلاقاً من مفاهيم العصر، لأن ذلك خطأ لا يجب الوقوع فيه ويدعونا الإنصاف إلى الإشارة بأن أرسطو على الرغم من ذهابه هذا المذهب فقد كان ينادي بضرورة معاملة الرقيق معاملة طبيعية، إضافة لكل ما تقدم فإن وصية أرسطو تنص على منح الحرية لجميع عبيده.

(3) ينظر الطبقجلي، الدكتور نزار، الوجيز في الفكر السياسي، ج1 ص 105.

(4) Cuff, D. Ross, Aristotle, London, 1958, pp. 240- 242.

(5) هناك أناس أهلتهم الطبيعة لأخذ الريادة والقيام بالتخطيط لما يلزم فعله وهناك آخرون لا يستطيعون إلا العمل الجسدي، وبالتالي لا مقدرة لهم على التخطيط، وهكذا =

والرؤساء كالمرؤوسين أنواع شتى، والرئاسة تكتسب جودة من جودة المرؤوسين، فمن هذا القبيل الترؤس على الإنسان خير منه على الحيوان[1].

ويقول أرسطو أن العلاقة بين السيد والعبد بمثابة علاقة الكل بجزء منه. أو كعلاقة العضو من البدن بكامل البدن وهذا ما تقوله إحدى حكم ديموقريطس، مما يحمل على الاعتقاد أن أرسطو يمثل أفكار سواه. أما الفكرة الجديدة الثانية، فهي إثبات وجود صداقة ما بين العبد وسيده، وهذه تشكل جسراً لمعالجة مسألة الصداقة كما نجدها في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حيث نجد بالفعل فقرة تشكل تلخيصاً لنظرية أرسطو بشأن الرق[2].

ويستنتج أرسطو مما تقدم أن كل من انحط شأنهم انحطاط الجسم عن النفس أو الحيوان عن الإنسان[3]، كانوا عبيداً من طبعهم[4]، لاسيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال جسدهم كأفضل ما صدر عنهم[5]. وأنه خير لمثل هؤلاء أن يخضعوا لسلطة سيد، إذا ما كان ذلك خيراً لمن سبق ذكرهم[6].

= يحتاج السيد كي يملي عليه ما يجب عمله. وبالتالي تتساوى حاجة كل منهما للآخر. وهكذا نجد أنفسنا أمام نمطين من أنماط البشر، يحدد الأول بقدرته على التفكير والثاني بقدرته الجسدية، لمزيد من الإيضاح ينظر: أرسطو، السياسات، (بربارة)، ص 97.

(1) أرسطو، السياسيات، ص 14، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 105.

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص 353 وما بعدها.

(3) لا ينحط أبداً إنسان عن الآخر في حالة من الحالات انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان لأن الإنسان ولو كان فاقد العقل، يبقى إنساناً له غايته السامية ويبقى نفساً روحية أبدية معدة لسعادة دائمة والإنسان إنسان بنفسه، والنفوس عاقلة مريدة للخير من طبعها وإن عاق فعلها الطبيعي عائق عرضي لا بد أن يزول فيما الجسد مادة كثيفة لا قيمة له بالروح والحيوان بجملته مركب من عناصر مادة تصير إلى الانحلال والفناء لمزيد من الإطلاع ينظر: تعليق الأب بربارة في كتاب السياسيات ص 16.

(4) لقد نقد الأب أوغسطين بربارة كلام أرسطو حيث يقول في مبالغة فاحشة وخطأ فادح استنتج منه استنتاجاً خاسراً وهو أن ناقصي المدارك عبيد بالطبع.

(5) إن صح قول أرسطو هذا فالأحرى أن لا يكون هؤلاء عبيد غيرهم، بل أن ينقادوا للآخرين لخيرهم الخاص وخير الجمهور.

(6) الذين سبق ذكرهم هم الأنثى والعبد والحيوان.

لأن من يمكن أن يكون لغيره، هو من طبيعة عبد[1] ولو كان لغيره من قسم له من العقل مقدار أن يشعر بالعقل مقدار أن يشعر بالعقل دون أن يحرزه[2]. لأن ما تبقى من الحيوانات يخدم بحكم المحسوسات لا بمعرفة المعقولات[3].

ويقول أرسطو من الواضح أن الجميع يعترفون بأن الذين حازوا في جسمهم من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة، يحق[4] لهم أن يستعيدوا من دونهم

---

(1) بناء على ما قلناه لا يكون المرء لغيره إن قلت مداركه وإن صار إلى البله، وأرسطو يمر بلا برهان من وجوب الخضوع على مثال ذلك المرء إلى تجريدهم من الحرية، لأن قلة الإدراك أو انعدامه يخضعان للغير ولكن لا يحرمان المرء استقلاله الذاتي.

(2) يقول الأب بربارة في تعليقه على هذا النص، إن في عبارة الفيلسوف «من قسم له من العقل مقدار أن يشعر بالعقل دون أن يحرزه» مجازفة وقلة ترقيق في استعمال الأوضاع، كي لا نقول مغالطة بينة. أو تناقضاً شائعاً. فكيف يقسم لأحد مقدار من العقل كي يشعر بالعقل، وفي الحين نفسه يكون مجرداً من العقل كي يشعر بالعقل، وفي الحين نفسه يكون مجرداً من العقل. فإن قسم له «مقداراً من العقل» من أحرز العقل إذن وإن كان ناقصاً، فلا يصح أن نضيف، دون أن يحرزه، وتظهر المغالطة أو قل التناقض بأكثر جلاء، عندما يردف الفيلسوف كلامه السابق بقوله: إن ما تبقى من الحيوانات يخدم بحكم المحسوسات «لا بمعرفة المعقولات» فالعبد الذي يعرف المعقولات محرز للعقل إذن، لأن المعقولات لا تدرك إلا بالفهم والعقل، ما لم يرد الفيلسوف بكلمة العقل التي استعملها هنا الملكة الاستشارية أو الفطنة. وهذه البراهين كلها التي يجتهد الفيلسوف أن يبين بها أن من الناس من هم أرقاء بالطبع، فاسدة من أساسها، لأن أرسطو ينظر إلى غاية المرء في المجتمع لأنه ينظر إلى غاية الإنسان الزمنية لا إلى غايته المجردة. فالمجتمع جعل لأجل الإنسان ليوفر له عيشاً صافياً ويساعده على بلوغ الكمال الإنساني، ولم يجعل الإنسان لأجل المجتمع كما يرى أرسطو. فبراهين الفيلسوف إن دلت على شيء فإنما تدل على أن ناقصي المدارك منقادون بحكم الطبيعة لكافليها، وأنهم غير أهل لأن يتولوا السلطة فلا تدل إذن على وجوب كونهم أرقاء، بمنزلة القنايا الجامدة. للاستفادة. ينظر: تعليق الأب بربارة ضمن كتاب السياسيات، ص 16، وما بعدها.

(3) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 15 ـ 16، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسية (السيد)، ص 108، للاستفادة ينظر: رسل، برتراند، السلطة والفرد، ترجمة الدكتور نوري جعفر، مطبعة المعارض، بغداد 1951، ص 72 وما بعدها.

(4) لست أدري لم يحق لمن أحرزوا جمالاً فائقاً أن يستعيدوا دونهم روعة. فلا جمال الجسم ولا جمال النفس يولي حق حرمان الآخرين من حريتهم الطبيعية، إنما يولي أصحاب بعض الأفضلية أو بعض الامتياز في بعض مرافق الحياة.

روعة، وإذا صح ذلك في الجسم فأجربه كثيراً أن يصح في النفس. ولكن هيهات أن تشاهد جمال النفس بسهولة ما نشاهد رونق الجسم، لقد ظهر إذن بجلاء[1] أن البعض أحرار بالطبع وأن البعض أرقاء (بالطبع)[2].

ولا يصعب علينا أن نرى أن من يقول بعكس ذلك محق في بعض الوجوه. إذا الرق والرقيق قد يعنيان أمرين متباينين[3] فمنهم من يكونوا عبيداً مسترقين شرعاً. والمشرع اتفاق يعترفا للغالب بحق امتلاك ما يستحوذ عليه في الحرب. وأكثر رجال الشرع الناقمين على هذا الحق، الشاكين إياه بعدم الإنصاف إذ يرون أن من الهول أن يقع المغتصب في حوزة من يستطيع اغتصابه ولن يخضع لسلطان من يفوقه بطشاً[4].

لقد خلص أرسطو من هذا الموضوع إلى القول «عن بعض الرقيق حيثما وجدوا ويكون غيرهم أحراراً في كل مكان ونفس القول ينطبق على أهل الحسب إذ يحسبونهم نبلاء: لا في أوطانهم فحسب، ولكن أينما حلوا. بعكس الأعاجم[5] الذين لا اعتبار لهم إلا في بلادهم، فكان بعضهم أحراراً نبلاء بلا قيد، وبعضهم الآخر أحراراً نبلاء في ظروف معينة»[6].

ثانياً: علاقة الرجل بالزوجة والأبناء:

لقد شدد أرسطو على العلاقة بين الزوج والزوجة ثم بين الأب والأبناء حيث

---

(1) لا نسلم بهذه النتيجة مطلقاً لأن ما ظهر بجلاء هو أن نظام الطبيعة، أو بالأحرى أن مبادئ الطبيعة، قد وهب البعض صفات عقلية ونفسية تؤهلهم للرئاسة، مفضلاً إياهم في ذلك على غيرهم من بعض الوجوه فقط، لأن الرئاسة عبء ومسؤولية كبرى أمام الله. ينظر: تعليق الأب بربارة ضمن كتاب السياسات، ص 17.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 17، للمقارنة بنظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 109.

(3) ربما يقصد الفيلسوف التحدث عن الرق والرقيق الطبيعيين اللذين سبق الكلام عنهما أو ربما كان يعني الرق والرقيق الشرعيين في عرف اليونان.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 18، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 110.

(5) أنه من الغريب حقاً أن ينقاد أرسطو الفيلسوف والمفكر إلى مزاعم قومه الواهية وعصبياتهم الذميمة.

(6) أرسطو السياسيات، ص 19، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 110.

يعد العلاقة الأولى علاقة تحكمها العاطفة فيما يعد العلاقة الثانية علاقة ملكية ثم يسعى إلى المقارنة بين أشكال السلطة في الدولة وما يشابهها داخل البيت، وإذا ما تجاوزنا الصعوبات التي تثيرها العلاقة بين الأب والأبناء بوصفها علاقة ملكية، فلا يمكننا أن نتجاوز ما تثيره العلاقة العاطفية بين الزوج والزوجة. إذ تعترض العلاقة العاطفية أصلاً مساواة بين الأشخاص الذين تسودهم مثل هذه العلاقة، وقد يتم ذلك بتبادل حق السيادة بحيث يكون كل طرف من الطرفين آمراً حيناً ومأموراً حيناً آخر. وهذا غير قابل للتحقيق، إذ نستنتج من هذا الموقف أن الرجل هو الآمر إطلاقاً والمرأة مأمورة أبداً، على الرغم من افتراض المساواة فيما بينهما[1].

ويرى أرسطو أن الرجل، في الأسرة التي تتألف من الزوج والزوجة والبنين والعبد هو الرأس فيها، لأن الطبيعة منحته العقل الكامل، فإليه تعود أمور المنزل والمدينة أما المرأة فأقل عقلاً[2]، وليس صحيحاً أن الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة[3]، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد والمنزل تحت إشراف الرجل[4].

لقد برر أرسطو رأيه هذا بوصف الرجل صاحب حق السلطة المطلقة، دون أن يشرح لنا بالتفصيل ما يعنيه بذلك ليصبح هذا التحليل أكثر تعقيداً، وإذا أضفنا أيضاً أن أرسطو قد عد العلاقات بين الرجل والمرأة علاقات طبيعية. فإن المقارنة لا تستقيم بهذا الشكل ذلك أن العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة عاطفية بالأساس[5].

---

(1) ينظر: كتورة، د. جورج، السياسة عند أرسطو، ط1، الناشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص 110.

(2) للمزيد من الاطلاع ينظر: كتورة، المرجع السابق، ص 111 وما بعدها.

(3) إن أرسطو عكس أستاذه أفلاطون في هذه الناحية يقر أفلاطون مشاركة المرأة في الجندية والسياسة، ينظر للإطلاع: أفلاطون، الجمهورية (خباز) ص 150 وما بعدها.

(4) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 202.

(5) ينظر: كتورة، د. جورج، المرجع السابق، ص 110، للتفصيل ينظر: حسين، نازلي إسماعيل، الشعب والتاريخ ـ هيجل، دار المعارف بمصر 1976، ص 48.

إن السلطة السياسية عند أرسطو تختلف عن تلك التي يمارسها الرجل على زوجته وأولاده، وإن كانت هذه السلطة الأخيرة تطبق قطعاً لمصلحة التابعين ولمصلحة الوالد سواء بسواء وقد عد أرسطو أن فشل أفلاطون في التفريق بين علاقات الأسرة وبين السلطة السياسية هو أحد أخطائه الجسيمة، إذ أن هذا الخطأ قد حدا به إلى التوكيد في محاورة (السياسي) على أن الدولة هي كالأسرة إنما على نطاق أكبر. فالطفل ليس رشيداً مع أنه يحكم لصالحه الخاص إلا أنه ليس مع ذلك على قدم المساواة مع والده. أما حالة الزوجة فليست واضحة لديه وضوحاً كافياً ولكن يبدو أن أرسطو كان يعتقد أن النساء يختلفن في الطبيعة عن الرجل[1].

إن السلطة التي فرضت على المرأة والأولاد فرضت على الطرفين كأحرار، ولكن على وجه مختلف، فسلطة الرجل على المرأة سلطة مدنية وسلطة الأب على الأبناء سلطة ملكية، لأن جنس الذكور أصلح للرئاسة طبعاً من جنس الإناث[2]، ما لم يكن فاسد التركيب ومخالفاً للطبيعة، ومن تقدم في السن واكتمل غداً أصلح للرئاسة ممن كان حدثاً غير مكتمل.

ففي أكثر مناصب الأحكام السياسية[3]. يتداول الرئيس والمرؤوسين السلطة لأن (كليهما) يريدان المساواة طبعاً دون أقل تفرقة[4].

إن سلطة الوالد على الأبناء سلطة ملكية لأنه «رئيس بعطفه، ورئيس بتقدمه في السن ومهابته، وما ذلك إلا صورة للسلطة الملكية»[5].

---

(1) ينظر: سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ج1، ص 118 ـ 119.

(2) يقول أرسطو: إن جنس الإناث ذو حس رقيق عاطفي سريع التأثر، ينقاد لعوامل الشعور أكثر مما يسترشد بنور العقل. ولذا فهو أقل استعداداً للرئاسة من جنس الذكور، لأن الرئاسة قيادة تستوحي العقل لا الشعور سننها وأساليبها، إلا أن التربية قد تتدارك ذلك النقص الطبيعي، ولكن يخشى دائماً أن يغلب الطبع التطبع. لمزيد من الاستفادة راجع أرسطو، السياسيات ص 37 وما بعدها.

(3) الأحكام السياسية هي الأحكام المنتمية إلى الحكم الذي دعاه أرسطو(سياسة) أو(حكماً سياسياً) باسم مشترك قد ينطبق على جميع الأحكام.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 37.

(5) أرسطو: السياسيات، ص 38، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 138.

ومن الظاهران التفات إدارة الْمنزل إلى الأشخاص أوفى من التفاتها إلى اقتناء الجمادات، والاهتمام بصلاح الناس أحرى من الاهتمام بصلاح الممتلكات، وما نسميه ثروة، والعناية بالأحرار أوفر منها بالعبيد.

ويتساءل أرسطو في شأن الارتقاء، هل للعبد فضائل غير فضائله الآلية (العمل) أي فضائل أشرف من تلك، كالعفة والشجاعة والعدل وما إلى تلك الملكات، أولاً ميزة له عدا الخدمات البدنية؟ إن كلا الأمرين مشكل: فإن حاز تلك المزايا فما يغرفه من الأحرار؟ وإن لم يكن يحرزها فالأمر جد مستهجن لكونه بشراً ومشاطراً غيره في النطق[1].

والسؤال نفسه على التقريب قد يطرح في شأن المرأة والغلام، فهل لهذين فضائلهما؟ وهل يتحتم على المرأة أن تكون عفيفة وأن تملك الشجاعة والعدل؟ وهل الشجاعة والعفة من صفات الفتى أولاً؟

وعلى وجه أعم، يجب علينا أن ننظر في شأن من هو رئيس بالطبع، ومن هو مرؤوس بالطبع هل لهما نفس الفضائل أم أن فضائلهما متباينة وأن تحتم على الطرفين أن يدركا كمال المروءة، فلم يؤتى الواحد رئاسة دائمة ولم يفرض على الآخر الانقياد المستديم؟ فضلاً عن ذلك، أنه ليس في الوسع أن نميز بينهما بزيادة الفضيلة ونقضها، لأن الخضوع والإمرة متباينات في النوع. وما من تباين نوعي في الزيادة والنقصان[2].

ويقول أرسطو: إن أكثر الرؤساء والمرؤوسين «قد أحرزوا صفتهم تلك»[3] بفعل الطبيعة، فالحر لا يرأس العبد رئاسة الرجل امرأته، ففي هؤلاء جميعاً نجد القوى النفسية، لكننا نجدها متباينة. لأن العبد يخلو تماماً من ملكة المشورة[4]،

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 39، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 138.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 39، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة ص 128.

(3) أي صفة الرئاسة أو الخضوع. يقول أرسطو أن الطبيعة نفسها في الغالب تجعل البعض رؤساء والبعض الآخر مرؤوسين.

(4) أراد بملكة المشورة أو الملكة الاستشارية فضيلة الفطنة التي حرم منها العبيد، حيث يقول (إنه قسم للأرقاء، من العقل مقدار أن يشعروا بالعقل دون أن يحذروه).

والمرأة تحوي تلك الملكة، لكنها تبقى فيها دون فاعلية[1]. أما الفتى فهو متصل بتلك الملكة، ولكنها فيه ناقصة[2].

وقد اتضح هكذا أن الذين نتكلم عنهم لهم فضائلهم الأخلاقية وأن عفة المرأة غير عفة الرجل، وأن الشجاعة والعدل يختلفان فيهما لا كما ظن سقراط فهناك شجاعة الرئيس وهناك الخدم، وذلك هو شأنهم في سائر الفضائل[3].

ومن حيث أن الغلام غير مكتمل، فالأحرى أن فضائله لا تخصه بالنظر إلى ذاته، بل بالنظر إلى الكامل الذي يسوسه، وكذلك القول عن العبد بالإضافة إلى مولاه[4] ولقد أثبتنا أن العبد نافع لضرورات المعاش. فلا يحتاج إلَّا إلى فضيلة زهيدة من الفضل لا يقصر معه عن العمل أو تراح[5].

وإذا صح ما قاله أرسطو، فإن المرء قد يتساءل هل من واجب الصناع أن يحرزوا بعض الفضائل ـ لأنهم بسبب التراخي، كثيراً ما يتقاعسون عن مهماتهم، أم الأمر فيهم على غاية الاختلاف؟

فالعبد شريك الحياة، أما الصانع فقريب، فيقسم له من الفضيلة قدر ما يلحقه من استعباد[6]. لأن ذوي الصناعات الحقيرة ينالهم من العبودية قسط

---

(1) إن أرسطو يبالغ قليلاً، ولكن هذا ما يحدث عادة، على ما يلاحظ، لأن المرأة قوية العاطفة سريعة التأثر، منقادة بسهولة إلى مشاعرها، ولذا تبقى فيها الملكة الاستشارية بلا فاعلية في الكثير الغالب، إلا في المواقف العصبية في الحياة.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 40، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 129.

(3) ولمزيد من الإيضاح ينظر: شرح أفلاطون لهذا المذاهب، الجمهورية، ك5، ص 236.

(4) يقول أرسطو أن فضائل الفتى غايتها تسهيل عمل الكاملين الذين يسهرون على تربيته وتهذيبه، ولذا لا تخصه في حد ذاته. وفضائل العبد ترمي إلى تسهيل إشراف مولاه عليه، ولذا تنحصر في زهاء زهيد من الفضل لا يقصر معه عن العمل، كقليل من النشاط وقليل من القناعة، ونحن نرى أن في هذه النظرية تجاهلاً للقيم الروحية في الأحداث وفي من عدوا عبيداً وأرقاء في من يدانونهم، على زعمهم، كأصحاب الصناعات والفلاحون ومن إليهم، للاستزادة ينظر: تعليق الأب بربارة في كتاب السياسيات ص 41.

(5) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 41.

(6) لعل الفيلسوف يريد أن يقول أن الصانع يقسم له من فضيلة العبد، بقدر ما يلحقه من الاستعباد كأنما لا فضيلة أخرى له، وعجيب أن يبدي أرسطو مثل هذه الآراء، وأن يستسلم فيها لأوهام عصره، كأن الفضيلة حصرت في الطبقة المثقفة لا غيره ولا سيما =

محدود. والعبد من الأمور الطبيعية[1].

فمن الواضح إذن أنه يجب على المولى أن يكون لعبيده علة تلك الفضيلة المشار إليها. ولا يترتب ذلك على من أوتي السلطة ليعلمهم الأثقال. ولذا فالذين يزعمون أن الأرقاء خالون من الإدراك والعقل[2]، مخطئون في زعمهم، وهم يضلون سواء السبيل، عندما يبقون استخدام العبيد بمجرد الأوامر (دون إطلاعهم على الأسباب إذ يجب أن العبيد إليها أكثر من البنين)[3].

ويخلص أرسطو للقول «أن كل بيت هو قسم من الدولة، من حيث أن هؤلاء[4] هم أعضاء الأسرة ما أفاد صلاح الأولاد والنساء صلاح الدولة. ولا بد أن يقيد، لأن النساء نصف الأحرار، ومن الأحداث ينشأ ساسة الدولة»[5].

والآن بعد أن عرضنا لنظرية الاقتصاد المنزلي وسياسته عند أرسطو من نواحيها المختلفة نستطيع أن نقول دون تردد أن أرسطو عالج عناصر تكوين الأسرة وهي البنية الأساسية لبناء الدولة بشكل واقعي ينطلق من أفكار عصره الذي عاشه بشكل واضح حتى بدا لنا في كثير من الأحيان غريباً عن عصرنا الذي نعيشه الآن وخصوصاً في (نظرية السيد والعبد) وإن كان أكثر واقعية وأقرب إلى فكرنا الإسلامي من أستاذه أفلاطون وهو يعالج العلاقة بين الرجل والمرأة وتربية الأبناء.

= في من صرفوا هممهم إلى الفلسفة وكأن الفضائل الطبيعية لا تنمو وتترعرع إلا في أهل الغنى والعلم. للإيضاح ينظر: تعليق الأب بربارة، في كتاب السياسيات، ص 42.

(1) ينظر أرسطو السياسيات، ص 42، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة ص 130.

(2) وقد قال ذلك هو نفسه، حيث ارتأى أن العبيد بالطبع خالون من العقل ولا يحرزون منه إلا قدر الشعور به. ولعله أراد بذلك أنهم ذو عقول غليظة، لا يميزون المعقولات من تلقاء أنفسهم، من الملكة الاستشارية والفطنة والتمييز.

(3) يريد أرسطو أن ينقد أفلاطون الذي أيد هذا الرأي، للتوضيح راجع: أفلاطون القوانين، ك 6، ص 381.

(4) هؤلاء هم الأشخاص الذين دار الكلام عليهم: السيد وعبيده والرجل وامرأته، والأب وأبناؤه.

(5) أرسطو: السياسيات، ص 43، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 131.

المبحث الثالث
الاقتصاد السياسي في الدولة المثلى

وجد المفكر الاقتصادي السياسي عند اليونان في أحضان الفلسفة. إذ مثل الاستدلال الاقتصادي جزء لا يتجزأ من الفلسفة العامة للدولة والمجتمع. المجتمع المنظم في صورة دولة المدينة City - State (تتميز بصغر مساحتها وصغر حجم سكانها وقيامها على شكل قلعة عادة ما كانت تبنى على مرتفع[1] واشتمالها على ميدان عام للاجتماعات العامة، وهو تنظيم فرضته جغرافية اليونان وهو نوع من التنظيم القبلي الذي كان غالباً من قبل[2]. ويجد أساسه في طريقة الإنتاج التي كانت سائدة آنذاك وخاصة في القرنين الخامس والرابع (قبل الميلاد) في بلاد الإغريق بصفة عامة وفي أثينا بصفة خاصة، أي في الزمان والمكان اللذين شهدا فكر أفلاطون وأرسطو[3].

إن دراسة الاقتصاد السياسي عند أرسطو ذات أهمية كبيرة بالنسبة لبناء الدولة بعد أن تعرفنا على الأسباب التي تساعد على إنشاء الدولة أو على العلاقة التي تسود أفراد الأسرة التي تمثل النواة في بناء هذه الدولة. حيث أصبح من الواجب علينا أن نتحدث عن الاقتصاد الذي تمارسه هذه الدولة ضمن نظرة أرسطو. وقد رأينا أن ندرس هذا الموضوع على قسمين: الأول يهتم بدراسة الكسب الطبيعي (فن الاقتصاد) والثاني يهتم بدراسة الكسب غير الطبيعي (فن التجارة).

---

(1) أو على ساحل البحر حسب رأي أرسطو.

(2) ينظر في تفصيل هذا التنظيم القبلي وفي وصف عملية التحول من هذا المجتمع «المكون من مجموعة قرى» إلى مجتمع دول المدينة.

G. them son. Studies in Accent Greek society Lawrence Wish art, p. 351- 359 London roll.

(3) لغرض دراسة هذا الموضوع بشكل شامل ينظر: دوي دار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي، الناشر دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ص 8 وما بعدها.

أولاً: فن الاقتصاد:

قبل الخوض بالموضوع يتساءل أرسطو بحيرة: هل فن الكسب[1] يعني الإدارة المنزل أو جزءاً من أجزائها، أي هو فرع من الاقتصاد المنزلي أو هو مساعد له فحسب؟

فإن كان مساعداً له فهو كفن صناعة الأنوال بالنسبة إلى النقاشة؟ لأن خدمات (الصناعات الفرعية بالإضافة إلى الصناعات الأصلية) مختلفة: فالصناعة الأولى[2] تكون أدوات العمل، والثانية مادته: وأعني مادة الجوهر الذي يصلح لصنع شيء. مثال ذلك الصوف الحائك، والنحاس للتمثال، وهذا يدل على أن كسب الأموال لا يختلط بإدارة المنزل لأن الواحد يستعمل ما قدمه الآخر، وفي الواقع لأي تكون إدارة أموال العائلة إن لم تكن الإدارة المنزلية[3].

والظاهر أن فن الإدارة المنزل غير فن الكسب فهذا يجلب (الرزق) وذاك يتصرف به. إذ لولا الإدارة المنزل، فمن يدير شؤون البيت؟ ولكن على الأقل، هل فن الكسب جزء منها أو هو نوع آخر؟ هذه مسألة اختلف فيها. وإن كان من خصائص التاجر أن يتدبر مكامن الثروة ويبحث عن موارد التحصيل، فالتحصيل الغني ينطويان على كثيراً من الأقسام ومن ثم هل الزراعة قسم من أقسام فن الكسب أو هي صنف آخر؟ وبوجه أوسع وأعم هل اقتناء القوت والسهر عليه قسم من أقسام فن الكسب أو هما ضرب آخر؟

غير أن أنواع الغذاء مختلفة إلى الغاية، ولذا كثرت وجوه المعاش، إذ يستحيل العيش بلا قوت لدى الإنسان، ولدى الحيوان الذي لا يمكن أن يعيش بلا غذاء. وعلى ذلك فهذه الاختلافات هي التي تتغاير بها أصناف معيشة الحيوانات.

منها ما يعيش قطيعاً ومنها ما يعيش فرادى على ما يلائم قوتها: إذ إنّ بعضها

---

(1) عنى الفيلسوف هنا فن الاقتناء الطبيعي.

(2) الصناعة الأولى هي صناعة الأنوال التي تؤدي للحياكة الآلات عملها. وإن الصناعة الثانية هي النحاسة التي تؤدي للنقاشة مادة عملها.

(3) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 22، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 14.

يقتات باللحوم، وبعضها يقتات بالنبات، وبعضها الآخر يجمع بينهما. ولأجل أن تيسر لها الطبيعة البحث عن الأغذية وتخيرها عينت لها ضرباً خاصاً من المعيشة ليسهل عليها اختيار الرزق. وبما أن الأمور نفسها لا تلائم طبع الجميع، إذ بعضها يصلح لفريق وبعضها يصلح لآخر، تباينت وجوه المعاش حتى عند أكلة اللحوم وعند أكلة النبات[1].

وكذلك القول عن البشر، لأن وجوه معاشهم متباينة جداً فمنهم الرحل وهم أكسل الناس جميعاً، لأن القوت يأتيهم بلا عناء ولا تعب، من مربي الحيوانات وهم ناعمو البال. ولأن قطعانهم مضطرة، لتجد كلأها، أن تغير دائماً مكانها، فهم أيضاً مضطرون إلى أن يتبعوها. ومنهم من يعيشون من القنص على تنوع ضروبه: فهناك قطاع طرق وهناك صيادو سمك والمنقطعون إلى الغدران والبحيرات والأنهر أو إلى البحار الكثيرة الأسماك، وهناك صيادو الطيور والوحوش والأوابد، ولكن أكثر الناس يعيشون من غلة الأرض ومن ثمار الجنائن[2].

ويذكر لنا أرسطو عدداً من طرائق المعيشة لا حاجة للإنسان فيها أن يعتمد على شغل منتج في حد ذاته ولا تؤدي الرزق بالمبادلة أو البيع والشراء، هي هذه على التقريب «الرعاية والزراعة والتلصص[3] وصيد السمك وقنص الوحوش والطيور. ومن الناس المقرنين بين الطرق المشار إليها طمعاً منهم في الترف. . . فيتعاطون مثلاً في آن واحد، الرعاية والتلصص والزراعة وضرباً من الصيد»[4].

أما فن الحرب فقد يكون بالطبع من بعض وجوهه فن اقتناء واغتنام «لأن فن الصيد جزء منه[5]. والصيد يصطنعه الإنسان لأخذ الوحوش وقمع من لا يريدون

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 23، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة ص 115.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 23، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 115.

(3) إن التلصص لم يكن في نشأة بلاد اليونان من الأمور الشائنة والغزو الذي هو ضرب من التلصص ما برح عند العرب أحقاباً من العوائد المرعية ومن دواعي المفاخرة إلا أن ظله أخذ في أيامنا الأخيرة هذه يتقلص بانتشار عوامل الحضارة وأسبابها.

(4) أرسطو: السياسيات، ص 24، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 116.

(5) منه: أي فن الحرب.

الخضوع من البشر مع كونهم أوجدوا لأجله[1]. على اعتبار أن تلك الحرب عادلة بالطبع»[2]. وبما أن الصيد نوع من فن الاقتناء الطبيعي، فهو جزء من فن الاقتصاد المنزلي ويجب إما أن يكون «ذاك النوع» موجوداً، وإما أن يسعى الاقتصاد إلى إيجاد تلك الخيرات الضرورية للحياة والنافعة لاجتماع الدولة واجتماع العائلة.

ويبدو لنا أن الغنى الحقيقي صادر عن أبواب الرزق المشار إليها[3] وليس ما ينتج عنها من الاكتفاء الذاتي مع ما صحبه من رغد العيش غير المتناهي. ومن ذلك يتضح أن رجال الدولة وأصحاب الاقتصاد يملكون فن اقتناء[4]. كما أنه اتضح لماذا هو طبيعي[5].

ثانياً: فن التجارة[6]:

وهناك نوع آخر لفن الاقتناء أكثر ما يدعونه فن الكسب أو جمع المال. وهو حقيقٌ بأن يدعى كذلك إذ لا يبدو فيه من حد للغنى واكتساب الرزق. «والشبه بين هذه الوسيلة الثانية للكسب وبين الأولى هو العلة في ألا يرى عادة في هاتين

---

(1) يعني الفيلسوف بالذين جعلوا للخضوع ناقصي المدارك ممن قلت مواهبهم الطبيعية ومن جملتهم في زعمه الأعاجم، فالحرب في نظره يقصد بها إكراه أولئك القوم على الخضوع والانقياد للعبودية عادلة. إذن نفهم من ذلك أن مقصد الفيلسوف هو خضوع ضعيفي المدارك إلى الذين يفوقونهم عقلاً وفهماً حيث يحق لهم تجريدهم من الحرية ومن ذلك نستنتج أن القبول بهذا المبدأ يوجب علينا أن نقبل بمبدأ الطغيان الذي يجعل الحق في القوة والأفضلية للعنف والبطش. إن رأي المتواضع حول سبب الأخطاء التي وقع فيها الفيلسوف في هذا الصدد مرجعها أن الوثنية تجاهلت قيمة الشخص البشري وتساوي الأنام أمام خالقهم بالنظر إلى الغاية القصوى التي دعي إليها كل إنسان.

(2) أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 25.

(3) أي الرعاية والزراعة والتلصص والصيد على تنوعه، فهذه كلها على حد قول الفيلسوف تعتمد على شغل منتج في حد ذاته.

(4) هو فن طبيعي لأنه في مختلف فروعه الآنفة الذكر يعتمد بشكل مباشر على شغل المنتج.

(5) ينظر: أرسطو، السياسيات ص 26.

(6) إن التجارة ليس فيها شيء طبيعي، فهي نتيجة المبادلة، إن إدانة النشاط التجاري من قبل أرسطو يمكن لنا فهمها إذا ما تذكرنا أولاً أن النشاط التجاري كانت يمارسه أساساً الأجانب الذين يتمتعون بصفة المواطنين، وأنه كان يرتكز على رأس المال المقرضين.

الوسيلتين إلا أنهما واحدة وشيء بعينه والواقع أنهما ليستا متماثلتين ولا متباعدتين لأن الأول طبيعي والثاني ليس كذلك إذ ينشأ بالأحرى عن الخبرة والاحتيال».

إن البيع والشراء ليسا بالطبع من فن (الاقتناء الطبيعي)[1]، إذ غدت المبادلة ضرورية بمقدار حاجة الناس إليها، ففي المجتمع الأول وهو المجتمع المنزلي، لم ترع الحاجة إلى شيء من ذلك. وهذا أمر واضح. ولكنه أخذ في الحدوث عندما اتسع المجتمع، لأن أهل البيت الواحد كانوا يشتركون في كل خيراته. ولما كثروا واعتزل البعض الآخر، وكثرت خيراتهم وتغايرت كان من الضرورة توزيعها طبقاً لحاجة كل فريق، على طريقة المقايضة فيبدلون الدوافع بما هو من نوعها، لا أكثر (ولا أقل) فيقدمون النبيذ مثلاً ويأخذون عوضه حنطة، وهكذا في كل من الأشياء الأخرى المجانسة[2].

حيث يقول أرسطو «إن المبادلة[3] لا تنافس الطبيعة، وما هي إلا ضرب من جمع المال إذا ما كانت ترمي إليه تمام الاكتفاء الذاتي الطبيعي»[4].

ولكن عن هذه المبادلة نشأت تلك المبادلة الذميمة بالمقايسة، فلما حصل الإمداد الأجنبي باستيراد ما يفتقرون إليه. وتصدير ما يغزر عندهم، ابتكرت الضرورة لاستعمال النقد، لأن ضرورات المعاش ليست كلها سهلة النقل[5]. مما تتطلب تبادل السلع بواسطة النقود. إذ تعلق الأمر بإنتاج المبادلة النقدية، بإنتاج السلع التي تتبادل في السوق. لوحظ أن هذه السلع تباع في السوق بأثمان يتعين

(1) قد عنى الفيلسوف هنا فن الاقتناء، لا فن الكسب وحشد المال.
(2) ينظر: أرسطو السياسيات، ص 27، للمقارنة ينظر: أرسطو السياسة ص 119.
(3) لم تظهر عملية مبادلة للسلع في داخل الجماعات البدائية، وإنما ظهرت على حدود هذه الجماعات، عندما نذر من نقاط التقاء مع جماعات أخرى، أي أن المبادلة بدأت بين الجماعات البدائية (التي تختلف الظروف الطبيعية التي تقوم في ظلها بالنشاط الإنتاجي). وليس في داخل الجماعة نفسها هنا بدأت المقايضة التي سرعان ما تحقق أثار في داخل الجماعة نفسها وتؤدي إلى تفككها. للاستزادة ينظر: دويدار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 29.
(4) أرسطو: السياسيات، ص 27.
(5) ينظر: أرسطو السياسيات، ص 27، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 119.

تفسيرها والتعرف على كيفية تحديدها.

وفي هذا المجال يحدثنا أرسطو عن قيمة السلع[1]. (والقيمة هي خصيصة اجتماعية تجعل السلعة محلاً للمبادلة) وهنا نجد أرسطو يفرق بين قيمة الاستعمال (التي هي خصيصة موضوعية في السلعة تجعلها صالحة لإشباع حاجة معينة) وقيمة المبادلة (وهي الشكل الذي تعبر فيه القيمة عن نفسها عند المبادلة)، ثم يتحدث عن فكرتين متضاربتين مؤدي الفكرة الأولى أن قيمة المبادلة تشتق بطريقة أو بأخرى من قيمة الاستعمال يضاف إلى ذلك «أنه من الضروري أن نجد مقياساً مشتركاً» بين الأشياء المتبادلة. وهذا المقياس المشترك هو بالضبط احتياج أحدنا إلى الآخر، وهو ما يبقي على وجود الحياة

---

(1) بما أن الهدف النهائي من النشاط الاقتصادي هو إشباع الحاجات فإن المنتجات التي تنتج عن هذا النشاط تتمتع دائماً بقيمة في الاستعمال، أي بصلاحية لإشباع حاجة معينة فهي منتجات نافعة، هذه الصلاحية ترد إلى الخصائص الطبيعية للمواد التي تدخل في إنتاج الناتج وإلى خصائص العمل الفردي الملموس الذي قام بإنتاجه، هذه الخصائص مجتمعة تجعل الناتج صالحاً لإشباع حاجة معينة دون غيرها من الحاجات (فالقلم الرصاص مثلاً يصلح للاستعمال في الكتابة لأنه يصنع من مادة من طبيعتها أن تترك أثراً على الورق ولأنه أنتج بنوع من العمل له من الخصائص (الخبرة ومعرفة الفنيين) وما يعطيه الشكل الذي يجعله ملائماً للإمساك به بقصد الكتابة). وتحتل المنتجات قيمة استعمال في ظل كل أشكال الإنتاج، الإنتاج الطبيعي وإنتاج المبادلة. ولكن منذ أن يبدأ إنتاج المبادلة تصبح المنتجات سلعاً، إذ تبدأ في أن يكون لها، إلى جانب قيمة الاستعمال قيمة، أي قابلية لأن تكون محلاً لعلاقة مبادلة بين أفراد المجتمع. وفي هذا المجال تكون قيمة الاستعمال شرط القيمة، إذ لكي يمكن للسلعة أن تكون محلاً للمبادلة لا بد أن تمثل قيمة استعمال اجتماعية، أن تكون نافعة اجتماعية، أي أن تكون نافعة للآخرين. في اقتصاد المبادلة تكون السلعة في ذات الوقت قيمة استعمال وقيمة، ولكن أحدهما نقيض الآخر، أو إن شئت نفياً للآخر، إن أنت استعملت السلعة كقيمة استعمال في استهلاكك الخاص، كما إذا استخدمت الفحم في التدفئة المنزلية، أو في الإنتاج كما إذا استخدمته في توليد الطاقة الإنتاجية في مصنع «فإنك تكون قد استبعدت إمكانية استخدامها كقيمة، أي أن تقوم بدور في التبادل». من ناحية أخرى، إن أنت استخدمت السلطة في المبادلة (مباشرة في عملية مقايضة أو غير مباشرة بوساطة النقود) فإنك تحرم نفسك من استخدامها كقيمة استعمال. للمزيد من الإطلاع حول هذا الموضوع ينظر: دوي دار، د.محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي.

الاجتماعية وفقاً للفكرة الأخرى التي نجدها عند أرسطو يتم تصور تبادل السلع كتبادل بين الأعمال[1].

مهما كان فكر أرسطو «بالنسبة لمصدر القيمة فمن الواضح أنه اكتشف في قيمة المبادلة تعبيراً عن قيمة السلع، علاقة تساوي[2] ولكنه لم يتعد ذلك إلى الكشف عن حقيقة طبيعية هذا التساوي»[3].

إن نظرية القيمة (Value theory)كان مصدرها الفعلي أرسطو. ففي توجهه الفلسفي الشمولي استطاع أن يتعرف على جوهر مفهوم القيمة وبنظرة ثاقبة تضمنت بعديها[4].

ويرى أرسطو أن الاستخدام المناسب هو قيمة الاستعمال أما الاستخدام غير المناسب فهو قيمة التبادل. إن أرسطو بهذه المقولة (ولمساهمات أخرى في حقل الاقتصاد) استحق شرف أن يدعى (أول محلل اقتصادي) في تاريخ الفكر الاقتصادي[5]. فقد وضع قواعد التمييز بين ثنائية مفهوم القيمة، وهو تمييز ما

---

(1) ينظر: دوي دار، د. محمد. تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 13، وما بعدها.

(2) إذا كان أرسطو قد اكتشف في قيمة المبادلة (وهي شكل القيمة) علاقة تساوي ولم يكشف حقيقة طبيعية هذه العلاقة فإن ذلك يعني أنه لم يستطع التوصل إلى أن شكل قيمة السلع (أي قيمة المبادلة) إنما يعبر عن كل أنواع العمل كمكافئ للعمل الإنساني، وبالتالي كأنواع في العمل لها نفس الاستحقاق. يفسر ذلك بأن المجتمع الإغريقي، الذي عاش فيه أرسطو، كان مجتمعاً عبودياً يرتكز على عدم المساواة بين الرجال وبين قوة عملهم. وإذا تمثل سر التعبير عن القيمة في أن كل أنواع العمل متساوية بين الرجال وبين قوة عملهم. وإذا تمثل سر التعبير عن القيمة في أن كل أنواع العمل متساوية ومتوازنة لأنها ترد في النهاية إلى العمل الإنساني بصفة عامة، فإن هذا السر لا يمكن اكتشافه قبل أن تسيطر فكرة المساواة بين أفراد المجتمع على عقول الناس، الأمر الذي لا يتحقق إلا في مجتمع يتطور فيه الجزء الأغلب من نتاج العمل في شكل سلع (أي منتجات معدة للسوق) وتصبح فيه بالتالي العلاقة بين الأفراد ومالكي السلع هي العلاقة الاجتماعية السائدة، للاستزادة ينظر: تعليق د. محمد دوي دار، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 14.

(3) دوي دار: د. محمد، المرجع السابق، ص 14.

(4) ينظر: البستاني، د. باسل، الفكر الاقتصادي من التنافس إلى النضوج، الناشر: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986، ط، ص 17.

(5) CF Roll, E, A history of Economic thought, prentice Hall, New York 1967, p. 31.

يزال قائماً في النظرية الاقتصادية الجزئية حتى الوقت الحاضر[1].

أما فيما يخص النقود فهي بالنسبة لأرسطو وسيط في المبادلة يوفر علينا مضايقات المقايضة، أي المبادلة العينية، ولكن لكي تقوم بوظيفتها كوسيط في المبادلة يتعين أن يكون للنقود خصيصة السلعة، أي أن تكون ناتجاً له قيمة استعمال وقيمة مستقلة عن وظيفة النقدية ويمكن مقارنتها بغيرها من القيم (فالفضة مثلاً قبل أن تكون نقوداً هي سلعة لها قيمة استعمال إذ يمكن استعمالها في صناعة الأواني والمجوهرات والأسنان الصناعية، ولها قيمة تستقل عن وظيفتها النقدية) ويضيف أرسطو باختصار أن بعض السلع، كالمعادن، أكثر صلاحية من غيرها للقيام بدور الوسيط في المبادلة، بالإضافة إلى هذه الوظيفة يعترف أرسطو للنقود بوظيفتين أخرتين. وظيفتها كمقياس للقيم إذ يعبر عن قيمة مبادلة كل سلعة بعدد من وحدات النقود. وعليه يمكن للنقود التعبير عن ثمة أية سلعة ووظيفتها كمخزن[2]، للقيم[3].

وبعد الاعتماد على النقود، إذا اضطرت إليها المبادلة نشأ تحت تأثير

(1) ينظر: البستاني: د. باسل، الفكر الاقتصادي، ص 18.

(2) يتعين على كل مجتمع أن يحتفظ بكمية المخزون الاحتياطي المستخدم في إشباع الحاجات في حالة إذا تعرض المجتمع لكارثة تمنعه من الإنتاج وتقضي على ما أنتجه، كارثة طبيعية كالفيضان أو عدم نزول الأمطار أو كارثة اجتماعية كالحرب. كما تخصص كمية من هذا المخزون لمواجهة حاجة المجتمع إلى زيادة إنتاجه في المستقبل، وذلك عن طريق استخدامها في بناء طاقة إنتاجية جديدة (بناء خزان مياه الري أو رصف طريق أو بناء مصنع إلى غير ذلك). تكوين هذا الاحتياطي يمثل الوظيفة الأساسية لفائض الإنتاج الاجتماعي. في المجتمعات التي تتيح أساساً قيم استعمال (أي حيث يسود الإنتاج الطبيعي) يتكون هذا الاحتياطي من منتجات يقوم المجتمع بتخزينها. أما في المجتمعات التي تقوم بإنتاج المبادلة النقدية على نطاق واسع، تأخذ القيم المخزونة شكلاً نقدياً ـ وتحول كمية معينة من النقود لمن يحوزها أن يحصل على مقابل لها من السلع العينية، أي من القيم المخزونة. هذا وتبقى للنقود وظيفة رابحة (لم يتكلم عنها أرسطو) وهي وظيفتها كوسيلة الدافع العام، كوسيلة تستخدم في تسوية المدفوعات، الديون، أثمان السلع والخدمات، كلها تسوى عن طريق النقود.. ينظر: تعليق دوي دار د. محمد، ضمن كتاب تاريخ الفكر الاقتصادي ص 15.

(3) ينظر: دوي دار، د. محمد، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص 14 ـ 15.

المبادلة النوع الآخر من فن إدخال المال، وهو فن التجارة. «ولقد برز بسيطاً في بدء نشأته، وتذرع بعد ذلك بشتى الحيل بسبب الخبرة المكتسبة متكيفاً بصورة مختلفة من الاغتنام لأكبر المرابح من مكانها»[1].

ولذا يبدو لنا أن فن جمع المال يدور خصوصاً حول النقد، وأن عمله الخاص أن يتمكن من البحث عن أعظم مورد للثروة. لأن الثروة والغنى هما من صنع هذا الفن إذ إنّ الناس في الغالب، يعتقدون أن الغنى قائم على وفرة النقد، لأن فن الكسب أو جمع المال وصناعة الأخذ والعطاء يدوران حوله. ومع ذلك فهذا النقد ليس في ذاته شيئاً تافهاً على الإطلاق بما أنه لا قيمة له إلا بالقانون، لا بالطبع ما دام أن تغير اصطلاح بين أولئك الذين يستعملونه يمكن أن يصير غير ذي قيمة تماماً ويجعل عاجزاً عن سد أية حاجة من حاجاتنا. والواقع أن إنساناً، على رغم نقوده كلها، ألا يمكن أن تعوزه أشياء ضرورية كل الضرورة؟ أو ليست ثروة هزوا[2] تلك التي لا تمنع وفرتها من الموت جوعاً؟ كمثل مداس في الأساطير إذ جعلته رغبة الحرص أن يستعيض بذهب ما على مائدته من الأطعمة[3].

ويرى أرسطو أن من صح سعيه التمس أمرين مختلفين «إذ جد وراء الغنى وسعى وراء الكسب. لأن الغنى الطبيعي يغاير فن الكسب وحشد المال. وعلى الغنى الطبيعي يقوم فن الاقتصاد، وأما فن التجارة فهو عامل الثروات ولكن لا على كل وجه بل على وجه المبادلة. فيبدو أن هذا الغنى يدور حول الدراهم لأن النقد عنصر التبادل. وهو أيضاً حده الأقصى والغنى الحاصل عن فن الكسب هذا، حد له»[4].

ففن الاقتصاد إذن له حده وليس من حد لفن حشد المال فعلى هذا يمكن الاقتناع عند أول نظرة بأن كل ثروة بلا استثناء لها حدود بالضرورة. إلَّا أننا من

---

(1) أرسطو: السياسات، ص 27، وللمقارنة ينظر: أرسطو: السياسة، ص 119.

(2) ثروة هزوا: نبه منتسكيو إلى أن الكميات الهائلة من الذهب التي استخرجت من أمريكا لم تمنع إسبانيا من السقوط في حضيض الفقر الذي جلبته أسباب شتى.
راجع منتسكيو، روح القوانين، ص ك 22، ب 1.

(3) ينظر: أرسطو: السياسيات، ص 28، للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص 119.

(4) أرسطو، السياسات، ص 28.

جهة أخرى نشاهد خلاف ذلك في الواقع لأن كل الذين يجدُّون وراء الغنى (الطبيعي والمغاير للطبيعة)[1] يجدُّون في مضاعفة نقودهم إلى ما لا نهاية له. وسبب (تصرفهم الذميم) هو تداني الفنيّن[2]. فالاستخدام فيهما متقارب، لأن كلاً من فني الكسب يهدف إلى تفرض واحد[3]. إذ الاقتناء يستخدم (المال) بل غاية (الاقتناء الطبيعي أو فن الاقتصاد أو فن الكسب أو التجارة) هو إنماء النقد ومضاعفته. وبالتالي يتهيأ للبعض أن مضاعفة النقد وإنمائه من شأن فن الاقتصاد. ولذلك فهم يدأبون على الحرص على أموالهم متوهمين وجوبه، وأما في تضخم ثروتهم النقدية إلى ما لا نهاية له[4].

وسبب هذا الاستعداد كلفهم بالحياة لا بجودتها (ولما كانت الرغبة في الحياة لا حدود لها حمل المرء مباشرة على أن يرغب في الوسائل التي تؤدي إلى إرضاء هذه الرغبة، وأما الذين يتوخون جودة العيش فإنهم يعولون على ما يجلب لهم الملاذ البدنية. ولما بدا لهم ذلك متوفراً في الاقتناء قضوا العمر كله في طلب الغنى. ومن هذا ينشأ هذا الفرع الثاني للكسب الذي أحدث عنه.

وبما أن اللذة حاجة إلى السعة المفرطة فقد بحث الناس عن جميع الوسائل التي يمكن أن تحصلها. وإن لم يستطيعوا بلوغها بفن الارتزاق الطبيعي، جنحوا إلى تحصيلها باستعمال مداركهم فيها[5].

ويتساءل أرسطو: هل فن الكسب[6] من خصائص رب البيت ورجل الدولة أو لا؟ إنه يجب على كليهما أن يعنيا بذلك الفن: «فكما أن علم السياسة لا يوجد الناس بل يستمدهم من الطبيعة ويتصرف بهم، كذلك يجب على الطبيعة أن تحد

(1) استعمل المؤلف فعل اغتنى بمعناه العام وأراد به الدلالة على الذين يفتنون غنى طبيعياً وغنى مغايراً للطبيعة. والغنى الطبيعي هو الذي يرمي إلى توفير الخيرات الضرورية للمعاش وهو عند الفيلسوف هدف فن الاقتصاد. أما الغنى المغاير للطبيعة والراعي إلى الادخار وإنماء المال فهو هدف فن التجارة.

(2) أي فن اقتصاد وفن التجارة.

(3) وهو الغنى، الطبيعي أو غير الطبيعي.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات، ص 29، للمقارنة ينظر أرسطو، السياسة ص 120.

(5) ينظر: أرسطو السياسيات ص 29 ـ 30، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة، ص 121.

(6) فن الكسب يريد به فن الاقتناء ولاسيما فن الاقتناء الطبيعي.

بالقوت، أرضاً كانت أم بحراً أم شيئاً آخر، وعلى رب البيت (ورجل الدولة) أن يستغلاها ويتدبرا ثروتها كما يجب، إذ ليس على الحياكة أن تنتج الصوف، ولكن أن تستعمله وتميز الجيد منه»[1] ويعرف منه ما يمكن أن يصلح وما لا يمكن أن يصلح يتساءل أرسطو حيث يقول، لم فن الكسب جزء من فن الاقتصاد؟ وليس فن التطبيب جزء منه، مع أن العافية من لوازم أهل البيت نظير الحياة نفسها أو إحدى الضروريات، إن سبب ذلك: إذا كان رب البيت (رئيس العائلة) ورجل الدولة يجب أن يشتغل بصحة مرؤوسيهم من جهة، ومن جهة أخرى العناية تختص بالطبيب لا يهم. وعلى النحو نفسه قد يحق لرب البيت بصفة كونه فيما عليه أن ينظر في أمر اقتناء الخيرات، وقد يتعلق الأمر بفن من أتباع فنه. ولاسيما وأن الطبيعة مسئولة عن توفير الخيرات «لأن وظيفة الطبيعة تقوم بتأدية الغذاء لكل مواليدها، لأن القوت فضيلة ما ينال الوليد ممن ولده، وهذا ما يجعل فن الكسب والارتزاق من الحيوان والنبات أمراً طبيعياً للجميع»[2].

ولما كان فن الكسب والتحصيل[3] مزدوجاً على حد ما قلنا، ذا فرعين أحدهما فن التجارة وثانيهما فن الاقتصاد، وكان فن الاقتصاد ضرورياً ومحموداً وفن التجارة مذموماً مقبحاً تقبيحاً عادلاً ـ لأنه يغاير الطبيعة، وينجم عن التواطؤ ـ ابغضوا الربا بكل صواب. ولقد بغضوه لأن ربحه من النقد نفسه لا مما جعل النقد، إذ جعلت النقود للمبادلة، وأما الربا فهو ينمي النقد نفسه ومن هذا الأمر نال اسمه[4]، لأن المواليد شبيهة بوالديها ـ وما الربا إلا نقد النقد. ومن ثم فهو بين أصناف الغنى ما ينافي الطبيعة أعظم منافاة[5].

---

(1) أرسطو: السياسيات، ص 30. (2) أرسطو: السياسيات، ص 31.

(3) أراد بفن الاقتناء عموماً الذي ينطوي على فرعين أحدهما طبيعي وهو من خدم فن الاقتصاد أو ملحقاته، والأخر مغاير الطبيعة وهو فن التجارة الذي دعاه فن الكسب وحشد المال.

(4) إن كلمة ربا اليونانية مشتقة من فعل ولد، وتعني أولاً الولادة ثم الولد ثم الإنتاء والغلة ثم الربا. فكان الربا مولود يلده المال. والكلمة اليونانية قوية بأصلها ومعناها من الكلمة العربية (ربا) لأن ربا تأتي أيضاً من فعل معناه زاد ونما ونشأ.

(5) ينظر: أرسطو السياسيات، ص 31 ـ 32، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة ص 122 ـ 123.

المبحث الرابع
العلاقة بين الأخلاق والسياسة
في الدولة المثلى

أولاً: معنى الأخلاق:

أ ـ موضوع الأخلاق:

هو البحث عن المبادئ وترتيبها واستيطانها وبيان كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجبها على الإنسان بجميع النتائج التي تترتب عليها. إن حقائق الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتمدنة ليست منذ الآن محلاً للجدال بين النفوس الفاضلة وأن تلك الحقائق لا خوف عليها، مع أنه يمكن أن يقع الجدال في النظريات، ولكن بما أن سلوك الناس يعود الأخيار هو في الواقع واحد يلزم حتماً أن يكون بينهم قدر من الحق المشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه لا أن يدركه هو نفسه. ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأفعال ما هو مقر عليه عند جميع الناس، أن سبب هذا الإقرار العام يرجع إلى أنه هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان[1].

ب ـ قانون الأخلاق:

إن قانون الأخلاق ليس قانوناً شخصياً بل هو قانون عام. قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحاً منه في ضمير آخر ولكنه موجود في كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفاً. أنه ليناجي الناس بلهجة واحدة وإن كانت أفئدتهم لا تصغي إليه على السواء ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو

---

(1) ينظر: مقدمة بار تملي سانتهلير (ضمن كتاب علم الأخلاق لأرسطو، لطفي السيد)، ص 7 وما بعدها.

أيضاً العامل لوحدة الروابط التي تربط الفرد بأمثاله. لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فإن المنافع آيلة إلى التخاذل والاضمحلال، حتى المحبة العائلية نفسها التي تساعد على تكوين العائلة قد لا تساعد لحفظها[1].

فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالاً[2]. ربما يعيش الناس تعاونا كبعض أنواع الحيوانات، ولكنه لا يمكن أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قروناً. وذلك بأن الإنسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضاً قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم. فإذا كان الطرفان لا يفهمانه، فليس علاقات ولا عقود ممكنة. من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء، حتى في الدائرة الواسعة، دائرة الأمة، ومن ذلك أيضاً نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى، لأنها أوضح منها، والتي

---

(1) مقدمة بار تملي سانتهلير أيضاً، ص 15.

(2) لقد اهتم فلاسفة الإسلام كثيراً في الجانب الأخلاقي ومن هؤلاء الفيلسوف الكندي ومن آرائه الأخلاقية التي نجدها في رسالته «الحدود» وكذلك رسالته «في دفع الأحزان» لغرض الإطلاع ينظر: الكندي الرسائل الفلسفية، كذلك رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 1980م، ص 6 وما بعدها. ففي هذه الرسالة يعرض الألم وانعكاسه على الأخلاق وهو يربط ما بين الأخلاق وقوى النفس، كذلك للمزيد ينظر: الألوسي، د. حسام، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين منه، ص 277، وما بعدها.
لذلك ينظر الأعسم، د. عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، ط1، دا ر الفكر العربي، بغداد 1985.وكذلك نجد الفارابي يضع مذهباً أخلاقياً للمدينة الفاضلة في ثنايا مؤلفاته العديدة نذكر منها «التنبه على سبيل السعادة» «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» و«تحصيل السعادة» وفيها وضع كيفية تحقيق السعادة للفرد والمجتمع والوصول إلى الكمال من خلال الفضائل التي يشرع بها العلم الإنساني ليبين الغرض الذي لأجله كون الإنسان، للمزيد من الإطلاع ينظر: الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق د. جعفر آل ياسين، ص 63 ـ 64.
من أجل الاستفادة يراجع: الجبوري، نظله أحمد، الفلسفة الإسلامية، مطبعة الجامعة، ط1، بغداد 1990، ص 250 وما بعدها.

تحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات. فلولا الاحترام المتبادل الذي يعمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية ما تحققت الصداقة. ولأجل أن تكون مسألة جديدة خالدة تحتاج إلى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية إليه. من ذلك أيضاً هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفين في الجنس وتجعل بينهما ائتلافاً حقيقياً قد يكون العشق نفسه عاجزاً عن عقده بهذه المتانة. وذلك لأن الإنسان الذي يحب القانون الأخلاقي الذي ألقى إليه الطاعة، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه[1].

فعلم الأخلاق بمجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الإنسان إلى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا. ليست هذه فروضاً محضة لا سند لها، ولا هي من مسلمات العقل العملي، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لا جدال فيها. وفوق ذلك فإن هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشري تؤيدها الديانات البينة وتوضحها الفلسفة. متى وصل علم الأخلاق إلى هذا الحد، فإنه يكون قد وصل إلى أكبر اختصاص وأدى وظيفته بتمامها، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف أن الإنسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذي يهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذي فيه خسرانه. العقل يرى الخير ويفهمه[2]، إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للإنسان أن قانونه يحمل الخير دائماً مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الإنسانية، وإن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك، فطاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير والتي تتقبلها إرادة لها من سلامة القيادة ما لها من حدة الذكاء. تلك الأوامر التي يمكن أن تتمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله[3].

(1) ينظر: مقدمة بار تملي سانتهلير (ضمن كتاب علم الأخلاق لأرسطو)، ص 15 ـ 16.
(2) ينظر: مقدمة سانتهلير، ص 21 ـ 22.
(3) ينظر: مقدمة سانتهلير، ص 24.

وعلم الأخلاق هو وحده الحق، وأن كل ما حاد عن هذا النحو باطل. إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث إنّه يهديه إلى سواء السبيل. إنه يضع الإنسان في أوج كماله الحقيقي فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله. إنه لا يعظم الإنسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره، يخضعه إلى قانون حكم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله وصفوة القول إنه طريق الإنسان إلى الخلاص إذا استمسك به[1].

ثانياً: معنى السياسة:

حاول الإنسان على مر العصور وفي مختلف مراحل التاريخ الكشف عن كنه السياسة ومعناها ومقوماتها. وقد دارت حول هذا الشأن المناقشات الطويلة واحتدم الحوار. وكان الفلاسفة السياسيون قد طرحوا الأفكار وشرحها وتبيان ما هو سياسي وما هو غير سياسي. فأغنى هؤلاء الفلاسفة فكر الإنسان وحضارته المختلفة وتركوا ثروات من المعرفة ما زالت تنير الطريق لكل من طرق باب العلم وحاول كشف أسرار الوجود.

إنه لمن العسير إعطاء السياسة تعريفاً مقنعاً للجميع لأن الاصطلاح معياري وليس مطلقاً. فغالباً ما تتحكم الظروف البيئية والاجتماعية في فكر الإنسان السياسي فيخرج تعريف السياسة مرتبطاً بتلك الظروف أكثر من ارتباطه بعالم الفكر المجرد. فيربط البعض تعريف السياسة بالقوة ويعتقد آخرون أن السياسة لا تتعدى كونها العمل من أجل مصلحة خاصة بغض النظر عن المبدأ، بيمنا تبدو السياسة لفريق آخر على أنها الوسائل التي يمكننا الوصول بواسطتها إلى غايات تنسجم مع الخلق العام للجميع[2].

وعلى الرغم من أن الإنسان الفرد لا يمكنه تقبل مختلف التعاريف لمصطلح السياسة وعلى الرغم من أنه يتفق مع تحديد العديد من فلاسفة السياسة فيما قدموه من أفكار، إلا أننا جميعاً ربما نتفق على أن هؤلاء الفلاسفة قد فتحوا لنا

(1) ينظر: مقدمة سانتهلير، ص 27.

(2) ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 28.

سبلاً متعددة تسهل لنا القيام بالتمرين الذهني الضروري لاكتشاف أسرار وجودنا وخفايا ما يحيط بنا، من أشياء، إن عدم اتفاقنا الفكري معهم لا يعني أننا لا نتفق معهم منهجياً حيث إننا لا يمكن أن نسمو فكرياً دون اعتماد الذهن كركيزة رئيسة لاستيعاب وتحليل ما يحيط بنا من ظواهر[1].

أ ـ الاقتران بين السياسة والفضيلة:

إن الإنسان السياسي فاضل وممارسة السياسة لا تتعدى كونها ممارسة للفضيلة. أي إن ترك السياسة وشأنها يعني رفض عنصر أساسي يقود إلى تحرر الإنسان واتحاده مع نفسه. الإنسان الفاضل لا يحتكر ممارسة الفضيلة، بل يعمل أيضاً على العيش في مجتمع فاضل، الإنسان الفاضل بوصفه مفهوماً لا يختلف عن مفهوم الإنسان، وبالتالي فهو لا يتحد مع نفسه فقط في تحقيق إنسانيته وإنما يتحد مع أخيه الإنسان أيضاً. ولهذا فإن ممارسة الفضيلة. ذهنياً لا تكفي لخلق مجتمع فاضل، فهي يجب أن تكون متبوعة بممارسة الفضيلة عملياً. والفضيلة تنقسم إلى قسمين متلازمين: أحدهما يمكن أن نسميه الفضيلة النظرية أو العقلية أو الذهنية والآخر يمكن أن نطلق عليه الفضيلة العملية أو الأخلاقية[2].

والفضيلة العملية ترتكز على الفضيلة النظرية التي هي نتاج تأمل وتفكر في الإنسان ووجوده. الفضيلة النظرية عبارة عن تجريد لما يمكن أن يكون الحقيقة والفضيلة العملية عبارة عن تطبيق مما أوردته الفضيلة النظرية.

والفضيلتان العملية والنظرية على علاقة وثيقة بعضهما ببعض ـ هذا الترابط يظهر حتى في أبسط ما يقوم به الإنسان من أعمال فيما يجب أن يعمل أو لا يعمل وحتى أن الترابط يكون وارداً في أكثر حالات التأمل تجريداً حيث أن التأمل المجرد يحتوي على نوع من العمل، على الأقل في أنه يتطلب الامتناع عن العمل[3]، ولهذا فإننا نستطيع تقرير أن الرجال الأخلاقيين والسياسيين يتفلسفون إلى حد ما، ولكن الفلاسفة (الذهنيين) هم بالضرورة سياسيون. بعبارة أخرى

---

(1) ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 208 ـ 209.

(2) ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 214.

(3) للاطلاع ينظر: أرسطو، الأخلاق، ك 10، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك1.

الفكر والعمل متلازمان ولا يمكن في أي حال من الأحوال الفصل بينهما. فالسياسة لا يمكن أن تتم بمعزل عن الفكر، وأي دراسة أخرى للحكمة أو المسائل العملية لا تكون كاملة إلا إذا اهتمت بالنتائج العملية المترتبة على النتائج النظرية.

وبما أن السياسة علم عملي، أي أن البحث فيها يتم لتحقيق أغراض عملية، فهي تقترن أيضاً بالفضيلة العملية. وهذا الاقتران شغل العديد من الفلاسفة فعادة ما عرفت العلاقة بين السياسة والفضيلة في دولة المدينة على أنها ذلك النمط من العلاقات الذي يهدف إلى تطوير العملية لدى المواطنين. وكان يقاس بمدى نجاح الكيان السياسي في بلوغ هذا الهدف[1].

ب ـ أسباب غياب الفضيلتين النظرية والعملية عند السياسي:

إن علاقة الفضيلتين النظرية والعملية بالسياسة قلما تخطر ببال سياسيِّ الوقت الحاضر. فالعلاقة لا تبدو غائبة عن محاور الجدل السياسي. فحسب وإنما ينظر إليها نظرة سلبية. فكثيراً ما يقال أن السياسة خداع وكذب أو أن السياسة يجب أن تترك للسياسيين وهناك رجال للسياسة ورجال لغير السياسة. هذا الوضع بما يمكن تفسيره بأن اهتمام الفرد في الوقت الحاضر ينصب على ما يمكن تسميته «ما يجب أن يعمله» أو التزاماته السياسية. أي أن الفرد يعرف السياسة من خلال ما تنص عليه السلطة أنه واجبه السياسي.

إن ظرف الحاضر لا يمكن تخطيه بل يجب أن تقف السياسة عنده وتبحث أمره، العلم السياسي لا يتجاهل أو يتغاضى عن واقع الإنسان في المجتمع ولا يقتصر بحثه على ما هو عقلي وما هو سياسي أو ما هو أخلاقي وما غير سياسي وإلا أصبح تمتمة غير مفهومة تتلاشى ذبذباتها في فضاء خارجي. فالسياسة يجب أن تعمل على التحكم في المجتمع وظروفه «فهي يجب أن تقرر أولاً فيما إذا كان مجتمع ما سياسياً أو محكوماً سياسياً أم لا. وهنا عليها أن تقوم بعملية التفريق بين ما يمثل الشعب وما لا يمثله، أو بين السلطة الشرعية أو السلطة غير الشرعية، وبعبارة أخرى على العلم السياسي أن يتفحص إلى أي مدى تتسع فرصة الإنسان

---

(1) ينظر: قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 215.

لتحقيق ذاته»[1].

هذه مسألة أدركها عمر بن الخطاب عندما قال «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وطرحها روسو بقوله «الإنسان ولد حراً ولكنه مكبل أينما وجد» بنفس المنطق والمعنى تبدو أوضاع القرن العشرين إلا أننا نعيد صياغة التعبير فيتساءل عن سبب احترام الفرد للقانون وإطاعته إذا لم يجبر على ذلك «إذا صحت الإجابة على هذا التساؤل أو بدت غير منطقية أو مقنعة فإننا نستنتج أن السلطة المدنية عبارة عن قناع للقوة التي تزاولها الطبقة الحاكمة ضد الشعب وأن السياسة ليست إلا نوعاً من أنواع الابتزاز»[2].

يجب أن تأخذ السياسة على عاتقها مسألة التفريق بين العلاقات السياسية وبين ما يشعر الفرد أنه واجبه السياسي. أو على وجه التحديد، اقتران السياسة بالفضيلة يحتم على علماء السياسة التمييز بين العبودية والسياسة، وعلى هذا فإنه من واجب السياسيين أن يبحثوا مسألة كيف يجب أن يعيش الإنسان وبناء على نتائج بحثهم يجب أن يحددوا النظام السياسي المحقق للفضيلة والجدير بصفة شرعية. أي أنه من عمل الفلاسفة السياسيين ألا يقيموا نظاماً سياسياً فاضلاً يتفق وينسجم مع فضيلة الإنسان.

ج ـ أسباب دخول الإنسان معترك السياسة:

قبل أن نحدد كيف وعلى أي الأسس يجب أن ينسجم النظام السياسي والفضيلة الإنسانية علينا أن نحدد السبب الذي يدفع الإنسان للدخول في علاقات سياسية. فضلاً عما أوضحناه عن اقتران السياسة بالفضيلة. ومن ثم اقتران الإنسان بالسياسة. نستطيع القول أن معترك السياسة يعني أن الإنسان اختار الخروج من فكرة حياته الخاصة ليخوض حياة عامة. أي أنه خرج من نطاق اهتماماته ورغباته الخاصة ليحدد مع الآخرين ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه جماعياً. وبناء عليه نستطيع القول أن اختيار الإنسان للحياة العامة كان نتيجة لاحتياجات جماعية شعر الناس جميعاً بضرورة التعاون على توفيرها. من هذا نستطيع أن نحكم أن

(1) قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 215.

(2) قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية، ص 216.

الحياة الجماعية تكونت لخدمة أهداف إنسانية وأن السياسة (الحياة الجماعية) ذات منطق إنساني.

إن ما يمكن أن نفترضه هو أن الإنسان الفرد، بغض النظر عن أساليبه ومعتقداته، يحاول دائماً أن يحقق السعادة لنفسه ولكن أين تكمن سعادته؟ وكيف يمكن تحقيقها؟ هذه تبقى مسألة يمكن أن يحلها بنفسه وبمعزل عن الآخرين وبما أن البشر جميعاً اتفقوا على تكوين حياة عامة، فإن كل إنسان فرد قد توصل في قرار نفسه إلى أن الحياة العامة هي وسيلة لوضعه في درجة سعادة أعلى مما كان عليها. أي أن دخول الإنسان الفرد للحياة العامة كان قراراً فردياً اجتماعياً وأن الحياة العامة عبارة عن نتائج قرارات فردية تجمعت. وإلا فكيف نفسر اختيار الإنسان للحياة العامة إذا كانت تضر بمصلحته الخاصة وتسلبه حريته؟ إننا لا نستطيع أن نفرض أن قرار الفرد ودخول الحياة العامة كان فقط من أجل السياسة أو من أجل مصلحة لا تخصه هو بالذات[1].

بما أن تكوين الحياة الجماعية كان لخدمة أهداف إنسانية، نستطيع أن نحكم أن حياة السياسة كانت تدعيماً وتأكيداً للفضيلة. وبما أن الحياة السياسية تعني تطابق المصلحة الفردية، نستطيع أن نحكم أن الفضيلة السياسية تكمن في تطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة[2].

ونلخص من ذلك أن الفلسفة السياسية تنظر إلى السياسة كعلاقة تربط بين الناس وتقيم نظاماً تتطابق تحت ظله مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد، فالحياة السياسية ليست عبارة عن عقود أو التزامات إنما محاولة لإحلال عنصر العدالة في الإنسان محل الأنانية وتأكيد مبدأه وترويضه بوصفه دافعاً أساسياً نحو العمل الإنساني. فالسياسة من خلال هذا التعبير عبارة عن وساطة يمكن من خلالها تنمية الفضيلة الأخلاقية، فالإنسان ليس سياسياً لأنه يعيش في مدن وقرى ذات طابع سياسي، ولكن لأنه يستطيع أن يحقق رفعة الخلق وتهذيب النفس من خلال العلاقات السياسية، فالإنسان السياسي يمكن تمييزه من غيره من حيث ما يعدّه

(1) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق (السيد)، ص 206، وما بعدها.
(2) ينظر: قاسم. د، عبد الستار، الفلسفة السياسية ص 217 ـ 218.

مصلحة خاصة ومصلحة عامّة ومن حَيْث المبادئ والأهداف التي يسعى لتحقيقها. فالسياسة ليست مجرد طاعة نظم وقوانين أو الرضوخ لمركز القوة، وإنما عبارة عن نمط حياة وأسلوب معين. السياسة لا تعترف بمركز القوة، وإنما تحرص على حرية المشاركة السياسية لجميع الأفراد وعلى تهيئة الفرص لكل فرد يحاول تحقيق ذاته ويساهم في بناء مجتمع متقدم متوافق.

ثالثاً: الاقتران بين الأخلاق والسياسة:

إن مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق من أقدم المشكلات في تاريخ الفكر الإنساني وأكثرها حدة[1]. حيث أكد الفلاسفة على الصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة. وإنه ليس ثمة تعارض بين الواجب نحو الذات والواجب نحو الدولة، حيث نجد أفكاراً سياسية وأخلاقية صرح بها بعض فلاسفة الإغريق قبل سقراط. والتي تعد أصولاً أولى عن هذه العلاقة[2]. وعد اليونانيون الأخلاق جزءاً من السياسة، حيث تهتم الأخلاق بسلوك الفرد، في حين تدير السياسة حكم المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد[3]. بمعنى آخر أن سلوك الفرد يؤثر في

(1) ينظر: أ. نيتارنكو، الأخلاق والسياسة، ترجمة شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1975م، ط1، ص 38.

(2) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج2، ص 185، ولمعرفة المزيد من الأفكار السياسية والأخلاقية قبل سقراط ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ص 55 وما بعدها، كذلك: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 27 وما بعدها، والتكريتي، د. ناجي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 11 وما بعدها، أيضاً: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني ص 89 وما بعدها، كذلك: آل ياسين، د. جعفر فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط2، منشورات عويدات، بيروت 1975، ص 145 وما بعدها، ثم النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط1، المعارف، الإسكندرية 1964، ص 126 وما بعدها كذلك: رسل، برتراند تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، الفلسفة القديمة ص 61 وأيضاً: الألوسي، د. حسام، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطابع دار الحكمة بغداد 1990م، ص 42.

(3) ينظر: الطويل، توفيق فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة الغربية، بدون مكان، 1976، ص 60.

المجتمع وسياسة المجتمع تؤثر بدورها في سلوك الفرد[1].

ترتبط السياسة بالأخلاق ارتباطاً صميمياً، عند كل من أفلاطون وأرسطو والفلسفة اليونانية عموماً لأنهما يشتركان في موضوع واحد هو دراسة سلوك الإنسان وأفعاله ونشاطاته بوصفه عضواً في المجتمع. وكذلك وحدة الغاية التي تتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية وتهذيبها من أجل سعادة الإنسان، وهذا هو مفهوم اليونان للسياسة[2]. ولذلك جعلوا الفلسفة أهم وسيلة لإصلاح الأخلاق والسياسة في آن واحد، وبما أن الأخلاق اليونانية الفلسفية، لذلك قرروا: إن لا صلاح للمجتمع ولا سعادة له إلا في ظل حكومة فلسفية مستنيرة، وهذا ما أكده أفلاطون[3]. وأرسطو هو الآخر يؤكد ذلك الترابط بين الأخلاق والسياسة، وإن كانت السياسة عنده أعلى العلوم وأشرفها بوصفها ذات هدف شريف ونبيل، ولكن هذا الهدف هو الخير الأعلى الذي يطلبه جميع الناس والذي تكمن فيه منفعة الجميع، هو هدف أخلاقي أيضاً وهو السعادة ذاتها، ويقول أرسطو عن هذا الخير «فالخير في السياسة إنما هو العدل، وبعبارة أخرى المنفعة العامة»[4].

والسياسة عند أرسطو أعلى العلوم وأرقاها بوصفها قائدة وموجهة ومرشدة، فالإنسان عنده اجتماعي بالطبع، والمجتمعات عنده على درجات ومراتب متدرجة في الرقي والكمال، وأرقاها جميعاً: هو مجتمع الدولة كما يصرح بذلك قائلاً: «... إن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وإن أهم الخيرات يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات، ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي»[5].

---

(1) ينظر: كوليه، ارفلوا، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه، أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والنشر والترجمة والنشر، ط4، القاهرة 1961، ص 91.

(2) ينظر: جدوع، عبد اللطيف، الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، رسالة ماجستير، الآداب، بغداد، 1989، ص 156.

(3) ينظر: التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية، ص 70.

(4) أرسطو: السياسة (السيد)، ك 3 ب7، ف1،وللمقارنة ينظر الطبقجلي، د. نزار، الوجيز في الفكر السياسي، ص 95.

(5) أرسطو، السياسة (السيد)، ك1 ب1 ف1، وللمقارنة ينظر: الطبقجلي، الوجيز ص95.

وهكذا تبدو السياسة متقدمة على الأخلاق عند أرسطو، ولكن مع ذلك فالغاية واحدة وهي الخير في ذاته، الذي هو السعادة.

ويتفق أرسطو مع أستاذه في أن الأخلاق والتربية يجب أن يكونا مهمتي الدولة، وإن كانت الأخلاق عند أفلاطون تتقدم على السياسة، لأن السياسة الفاضلة لا تكون إلا إذا تأسست على أسس أخلاقية متينة، ولذلك نجده يضع منهجاً تربوياً دقيقاً وصارماً بغية الحصول على ساسة أفاضل ومجتمع من مواطنين صالحين[1].

وعليه يرى سانتهلير أن أرسطو كان مخطئاً في عده الأخلاق تابعاً للسياسة، وأن الحق مع أفلاطون، لأن دائرة علم الأخلاق أوسع وأشمل من علم السياسة أو القانون لأنه يتضمن النهي عن كل ما هو ضار، ويأمر بكل ما هو مفيد ونافع، في الوقت الذي تكون هناك أشياء خيرة لا يأمر بها القانون، كالإحسان إلى الفقير، وحسن معاملة الزوج لزوجه، وهناك أعمال مضرة لا ينهى عنها القانون كالكذب والحسد وغيرها[2].

إن أرسطو يقرر هذا الرأي في أول وآخر كتابه السياسة حين يقرر أن السياسة إنما هي العلم الأساسي والرئيس للعلوم الأخرى. ويعني بذلك أن السياسة لا تعني فقط العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل تعني أيضاً العلوم التي يجب على أهل المدينة أن يتعلموها وإلى أي حد يوغلون فيها. وليبين فكرته البيان المطلوب قال: «لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض المختلفة لجميع العلوم كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان»[3] فكون علم السياسة فوق علم الأخلاق ليس سبب فقط أن المملكة أكبر من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجمل من إسعاد فرد واحد، بل سياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمي، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئي وبين علم كلي تام. كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التي هي وحدها

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية ـ ك3، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، القوانين ك 7.

(2) ينظر سانتهلير في مقدمته لكتاب علم الأخلاق لأرسطو، ص 76، كذلك ينظر: أحمد أمين في كتاب الأخلاق، ص 8، 9.

(3) أرسطو: علم الأخلاق، (السيد)، ك 1 ب 1، ص 12.

على رأيه (ما به تماما فلسفة الأشياء الإنسانية).

ولكن مع ذلك فإن أرسطو لم يفصل بين الأخلاق والسياسة وإن كان قد ألف كتاباً في الأخلاق[1]. وآخر في السياسة إلا أنهما يتلقيان في هدف واحد، لأن خير الفرد يتفق مع الخير العام، أي خير المجتمع إذ أننا لو نظرنا نظرة عامة إلى النظرية السياسية من زاوية التكامل الاجتماعي لرأينا أن في صميمها سعيٍ جاد لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومن هنا فليس من المستطاع إلى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية عن المعنى الحقيقي للأخلاق.

ولذلك عند أولئك الذين توهموا أنهم فصلوا بين الأخلاق والسياسة[2]، حين نلاحظ أن بعض العناصر الأخلاقية قائمة في صميم نظرياتهم، ولعل السبب العميق في هذا هو أن المجتمع الإنساني، مهما تكن طبيعته وأياً كانت مقوماته، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة والمساواة والعدالة والحق والواجب. فإغفال القيم الأخلاقية[3] في نظرية من النظريات هو إغفال متعمد من صاحبها واتجاه منه إلى الإشادة بالغرائز الأنانية التدميرية الكامنة

---

(1) لقد وجد الفلاسفة العرب والمسلمون في كتاب الأخلاق النيقوماخية ما يحقق الصلة بين الأخلاق والسياسة كما ارتبطت الأخلاق بالشريعة وبما ينص عليه الوحي. لمزيد من الإطلاع ينظر: الراية. أحمد، الفلسفة السياسية عند العرب، تحقيق د. عمر المالكي (د.ط)، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1971م، س 19 ـ 20، وكذلك: مطر د. أميرة حلمي في فلسفة السياسة ص 58 ـ 59.

(2) دعا بعض المحدثين الغربيين إلى استقلال السياسة عن الأخلاق، وعدو الأخلاق جسراً تستخدمه السياسة لتوطيد أركانها وإن اقتضت الحاجة تستخدم هذه الأخيرة صوراً لا أخلاقية، حيث يذهب مكيافيللي (1469 ـ 1527) إلى أن السياسة وتدهورها يرجع إلى تدخل الأخلاق، وينادي بفصل الأخلاق والدين عن السياسة نتيجة لممارسة رجال الكنيسة والضغط على مجريات الأمور السياسية حيث يفرق تمام التفريق بين دراسة السياسة ودراسة الأخلاق ثم تأكيده على عدم وجود أي ترابط بينهما، للإيضاح ينظر: شرف، د. محمد جلال، ود. علي عبد المعطي، خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، (د. ط)، دار الجامعات المصرية، والإسكندرية 1975م، ص 20 ـ 21 وكذلك ينظر: نيقولا، مكيافيللي، الأمير، تعريب خير حمادة، ص 35، وأيضاً: أ. نيتارنكو، الأخلاق والسياسة، ص 46.

(3) لقد اهتم فلاسفة الغرب الإسلامي بموضوع القيم الأخلاقية حيث يربط ابن باجه بين =

في الإنسان[1].

فغرائز الإنسان كما ذهب إلى ذلك العالم (فرويد)[2] منها ما هو أناني تدميري ومنها ما هو إيثاري بنائي ومعنى هذا أن الإنسان مجموعة من الاستعدادات بعضها يسعى إلى الشر وبعضها يميل إلى الخير. فأصحاب النظريات التي تهدد الأسس الأخلاقية للمجتمع يعتمدون دون ما شك على إبراز الطابع الهرمي التدميري في استعدادات الإنسان.

لكن المتعمق في الحياة الإنسانية يرى أن الإنسان المتكامل هو الذي يوفق بين هاتين الطائفتين من الغرائز. وعلى ذلك فلا بد للنظرية السياسية من أن تعنى بتحقيق الانسجام في المجتمع الإنساني بحيث يصبح مجتمعاً متكاملاً يحقق السعادة لأفراده. والنظرية السليمة هي التي تكفل للفرد رضا وإشباعاً من جانب وتحقق للجماعة. استقراراً وانتظاماً من جانب آخر. وكفالة الرضا والإشباع للفرد ليس بالأمر اليسير ذلك لأن الإنسان كفرد ينزع بطبعه نزعة أنانية، ويسعى لتحقيق مطالبه العاجلة ويطالب بحقوقه وهو غافل عن واجباته، فالنظرية السياسية السليمة هي التي تضع ميزاناً تشغل الحقوق إحدى كفتيه والواجبات كفته الأخرى

= الكماليات أي الفضائل الأخلاقية وبين الأفعال الإنسانية من ناحية والأفعال البهيمية من ناحية أخرى. إذ يجعل غاية فلسفته السياسية الأخلاق العقلية. للاطلاع ينظر: الفاخوري، حنا، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 348، كذلك شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، ط1، دار الأنوار، بيروت 1965، ص 108. أما ابن الطفيل فيقول أن سعادة الإنسان وخلاصه من الشقاء يتم بدوام الاتصال ومشاهدته الوجود الواجب الوجود، وإن الأخلاق عنده من حيز العقل لا من حيز الدين ينظر: فروخ، د. عمر، ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، ط3، دار لبنان للطباعة والنشر بيروت 1982، ص 101، كذلك صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، (د. ط)، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980، ص 81 وما بعدها. وكذلك يوضح ابن رشد الصلة بين الأخلاق والسياسة وأهمية القيم الأخلاقية بالنسبة للسياسة من خلال تعريفه لعلم السياسة: بأنه يتضمن الأفعال التي يقوم بها الإنسان بالإرادة التي مبدأها الوجود الإنساني أي الإرادة. للاستزادة حول هذه العلاقة وأهمية القيم الأخلاقية ينظر: ابن رشد تلخيص السياسة د. حسن العبيدي، ص 137، وما بعدها.

(1) ينظر: الشنيطي، د. محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية، ص 5.

(2) طالع تفصيل ذلك في كتاب (الشخصية بتحليل فرويد) لكلفن هال، ترجمة الدكتور محمد فتحي، مكتبة القاهرة الحديثة، 1960م، ص 74 وما بعدها.

وتتحقق السعادة بتعادل الكفتين فلا تطغى إحداهما على الأخرى[1].

إذن علم السياسة لا ينفصل عن علم الأخلاق عند أفلاطون[2]. أما أرسطو فهو الآخر أعطى أهمية للأخلاق لا تقل عن اهتمامه بالعلم السياسي، إذ جعل نظريته السياسية ترتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً[3]. وهذا ما نلاحظه ظاهراً في أفكاره السياسية. ولاسيما فيما يتعلق بالمجتمع وعلاقة الناس فيما بينهم. وكذلك يضع أرسطو أسس ومقومات الحياة المدنية السعيدة. ونرى ذلك مفصلاً في كتابه الأخلاق النيقوماخية الذي وضع فيه الأسس الأخلاقية التي تقوم عليها سعادة الإنسان. وجاء كتاب السياسة ليضع الأسس العملية لتحقيق هذه السعادة[4].

ومما تقدم يتبين وحدة الأخلاق والسياسة. عند أفلاطون وأرسطو وما يدلل على هذه الوحدة، أن الدولة بوصفها مؤسسة سياسية تشكل حياة أخلاقية، فالأخلاق هي قانون الدولة، ذلك أن الحق والخير والصدق، والفضيلة والسعادة التي هي معان أخلاقية، تعد من أولويات الدولة المهمة، لكونها تسعى إلى تحقيق خير وسعادة المجموع.

رابعاً: اقتران التربية بالأخلاق والسياسة:

أ ـ دور التعليم في رقي الفرد والمجتمع:

للتعليم أهمية كبيرة في حياة الإنسان، فله فائدة معرفية عامة تتجسد في تحصيل الفرد على معلومات وخبرات فنية، وعلمية نافعة، وله بجانب ذلك فوائد تربوية أخلاقية مهمة أيضاً في إكساب المرء عادات، سلوكية طيبة ومهذبة. وكون

---

(1) ينظر: الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، ص 5 ـ 6.

(2) ينظر: توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ج1، ص 52، وكذلك: أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ص 257، وما بعدها.

(3) ينظر: فخري، ماجد، أرسطو، 106، وكذلك: ينظر، قاسم، د. عبد الستار، الفلسفة السياسية والتقليدية، ص 136.

(4) إن دارس الفكر العربي الإسلامي يلاحظ منذ نشأته بوجود ترابط بين الأخلاق والسياسة، ولغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمد، د. فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره. ص 34، كذلك ينظر: ماجد، د. عبد المنعم، التاريخ السياسي للدولة العربية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1956م، ص 137.

العلم أساس رقي الفرد والمجتمع ومقياس تقدمه حقيقة واضحة وبديهية لا يختلف عليها اثنان، فخير ما يباهي ويفاخر به الإنسان أخاه الإنسان، هو ما يملكه من علم ومعرفة.

ولذلك نجد الشعوب والأمم المختلفة عندما تفتخر وتباهي الأمم بماضيها المجيد وحضارتها المشرقة إنما تستند إلى ما وصلت إليه حضارتها القديمة من مستوى رفيع من العلم والمعرفة، وإذا ما عدنا إلى وقتنا الحاضر، ألم يكن العلم هو الأساس في قوة الدولة وتفوقها على أقرانها من الدول والشعوب الأخرى؟ وليس العلم هو العلم المادي وحده وإنما العلوم الإنسانية أيضاً بما فيها من علوم نفسية واجتماعية وأخلاقية وتربوية وسياسية ودينية، ولذلك نجد كل المفكرين الأخلاقيين والسياسيين والمصلحين الاجتماعيين، عندما يريدون لنظرياتهم النجاح والاستمرارية، يحاولون تأسيسها على أسس علمية متينة ورصينة، وهذا هو شأنهم في مختلف العصور والحقب التاريخية[1].

إن هدف التعليم ـ كما يراه أفلاطون ـ هو توجيه الشباب إلى معرفة القوانين الصحيحة، لأن لهذه القوانين أثراً فعالاً في تكوين أخلاق المواطن ثم في تكوين أخلاق المجتمع كله، لذلك فإن نظام التعليم ينبغي أن يكون إجبارياً، وتحت رقابة الدولة، لكي يتحقق الهدف التربوي منه وهو خلق المواطن الصالح الذي يعتمد صلاحه على قدر ما يحصل عليه من علم ومعرفة يؤهلانه لاتزان وجداني خاضع لقوة عقله، تلك القوة التي تسيطر على ما عداها من قوى الكائن البشري، ومن كان كذلك كان مواطناً فاضلاً يصلح لإشاعة العدالة بين أبناء مجتمع تتصاعد درجات فضائله باضطراد لارتباطه بمبادئ التخصص الوظيفي بين أعضائه[2].

لقد خص أفلاطون التعليم بحيز كبير من اهتمامه إلى الحد الذي دفع بعضهم إلى عدّه موضوع (الجمهورية) الأساس، ولا غرابة في ذلك طالما أن أفلاطون قد عدَّ الدولة منظمة تعليمية إذا صلح تعليم مواطنوها استطاعوا بيسر أن يتبنوا أصل

(1) ينظر: التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، ص 23 ـ 61 ـ 62.

(2) ينظر: عبد القادر، علي أحمد، تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون) القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 1970، ص 83.

الصعاب التي تعترضهم أما إذا أهمل التعليم فإن أي عمل آخر تؤديه يكون غير ذي شأن[1].

وأرسطو يتابع أستاذه في دور التعليم وأهميته العقلية في ترقية الفرد والمجتمع ويتفق كثيراً مع أفلاطون في مجال الأخلاق والسياسة حيث قرر أن الفضائل العقلية بما أنها تحقق إنسانية الإنسان فهي أسمى الفضائل على الإطلاق، وأنه يلتقي مع أستاذه في نقاط كثيرة في مشروع تربية المدينة فهناك تشابه كبير بين كتاب السياسة لأرسطو[2] وكتاب القوانين لأفلاطون[3].

إن فلسفة أفلاطون وتلميذه أرسطو فلسفة أخلاقية تربوية في المحصلة النهائية ذلك أنهما لم يعرفها بعد مفهوم العلم للعلم، وإنما العلم لغاية، وهذه الغاية أخلاقية، لذلك كانت كل فلسفة أفلاطون مكرسة لتحقيق هذه الغاية. وأرسطو على الرغم من محاولته الخروج عن نهج أستاذه إلا أنه سار في الطريق نفسه الذي سار فيه أفلاطون. وكان أفلاطون متفائلاً من إمكانية تحقق هذه الغاية الأخلاقية، وذلك من خلال مشروعه المقترح لتربية الحراس والحكام في الجمهورية، ذلك المشروع الذي ينطوي على مراحل تربوية متدرجة في الصعوبة تتماشى مع المستوى الذهني المعني والمرحلة العمرية المناسبة، والذي عدل وحور فيه في كتاب القوانين[4].

ويبدو أن أرسطو في دولته المثالية لا يأخذ بمنهج أستاذه أفلاطون المقترح

(1) ينظر: صالح، محمد غانم، الفكر السياسي القديم، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسة، ص 74، ولمزيد من الإطلاع على هذا الجانب عند أفلاطون ينظر: طه جزاع، فلسفة أفلاطون السياسية عند مفكري الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1994، ص 34. وما بعدها.

(2) يرى زيلر أن هذا الكتاب عند أرسطو هو أغنى ما ورد لنا من الكتب القديمة في هذا الجانب لمزيد من الاطلاع ينظر:
Zeller F. Aristotle Earlier Ferric patties p. 288.

(3) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص 107 ـ 108، قارن أرسطو، السياسة ك 4 ـ 5، مع أفلاطون، القوانين، ك 7.

(4) ينظر: أفلاطون، القوانين، ترجمة حسن ظاظا، ص 347 ـ 349، كذلك المقدمة ص 22.

في الجمهورية. فيما يخص التربية الفلسفية والرياضية والهندسية ولكنه يتفق معه في كتاب الأخلاق عندما يأتي على امتداح الفضائل العقلية وخاصة الفلسفة[1] ولكنه يتأثر كثيراً في كتابه (السياسة) بالمشروع التربوية الذي يقترحه أفلاطون في (القوانين) كما ورد في بعض الأفكار التي نوقشت في حوار (السياسي) حيث نجد تشابهاً فيما يخص التربية الفنية الأدبية وكذلك التربية البدنية[2].

ب ـ التربية البدنية المبكرة:

تبدأ هذه التربية في عمر مبكر جداً في حياة الإنسان، وذلك لأن الدولة المثالية يعتمد بناؤها عند أفلاطون وأرسطو على إعداد الإنسان الفاضل الصحيح الجسم والعقل[3].

ويتفق الاثنان على أن مرحلة الإعداد هذه يجب أن تبدأ منذ مدة العزم على الزواج، حيث يتفق الاثنان على ضرورة توفر شروط معينة لكي يكون الزواج فاضلاً، كالسن بالنسبة للزوجين، إذ يقول أرسطو «لأنه يترتب أن لا يكون بون شاسع بين أعمار الأبناء وأعمار الآباء. وإلا لما انتفع الآباء المسنون بما يكنه لهم أبناؤهم من معرفة الجميل، ولما انتفع الأبناء بمؤازرة آبائهم ـ ويترتب أن لا يكون أيضاً تقارب مفرط بين أعمار الآباء والأبناء. لأن هذا التدني تلازمه مكارة

---

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص ك 6، كذلك ينظر للمقارنة: أرسطو الأخلاق، ك2.

(2) ينظر: أفلاطون، القوانين، ك 7، كذلك ينظر للمقارنة، أرسطو، السياسة ك 4 ـ 5.

(3) ينظر: د. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، مؤسسة التأليف والنشر دار الكتاب العربي، القاهرة 1967م، ص 59، 105، إن التربية هي الهدف الرئيس في محاورة الجمهورية حيث خصص أفلاطون نظاماً مفصلاً للتربية يشتمل على مراحل متدرجة تنتهي إلى أعلى المراحل، كذلك ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 420 وما بعدها، وهنا تكمن العلاقة بين الفلسفة والتربية، وأيضاً ينظر: أمين، أحمد (و) محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ط7، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ص 125، إذ يشير إلى أن غاية الدولة سعادة مواطنيها ومساعدتهم للوصول إليها عن طريق التربية، كما أكد ذلك وولتر ستيس ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 193 أن للدولة وظيفة أولية تربوية يتم من خلالها تحقيق غاية الدولة ويتفق معه، د. محمد علي أبو ريان الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ص 281. أيضاً: د. محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص 144.

كبيرة، إذ يقل معه الحياء والاحترام نحو الآباء حديثي السن»[1]. وأن يكون الأزواج أصحاء وأقوياء الأبدان يتصفون بالحكمة والشجاعة سليمي العقل والجسم، ولكي يكون الزواج فاضلاً وتكون فضيلته مضمونة لابد أن يكون من مهمة الدولة رعايته وتنظيمه لكي تضمن ولادة نسل طيب وصالح، إذ ينبغي رعاية النساء الحوامل، من خلال التمارين الرياضية التي يلزم أداؤها لنضمن سلامة الأجنة وصحتهم وهم في بطون أمهاتهم لكي تتقوى أجسامهم[2]. ويقول أرسطو بهذا الصدد أن على الحوامل «أن يعتنين بأجسادهن، دون أن يسترسلن إلى الرخاوة، وأن يكتفين بغذاء خفيف وهذا أمر يسهل تحقيقه على المشرع، إذ فرض عليهن أن يسرن كل يوم سيراً معتدلاً، لا كرم الآلهة، التي تكرم بالسهولة على شؤون الولادة. بيد أنه لابد لأرواحهن بعكس أجسادهن، من أن تتسلم الدعة والطمأنينة[3]. إذ يظهر أن الأجنة تتأثر بتأثيرات الحوامل، كما تتأثر النباتات بالأرض التي تحملها»[4].

كذلك يقرر أرسطو ومن قبله أستاذه ضرورة إجهاض الأجنة المشوهين[5]، الزائدين على الحد المقرر للسكان، وأولئك الذين نبتوا من زواج غير شرعي لا

(1) أرسطو: السياسيات، (بربارة)، ص 405.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك5، ص 359 ـ 361، وكذلك قارن القوانين ك 7، ص 324، وينظر أيضاً: أرسطو، السياسة، ك4 ب 14، ص 287.

(3) هذه الملاحظة هامة جداً وقد أثبتها العلم الحديث. ولا عجب في ذلك لما بين الجسد والروح من تمازج عجيب، إذ ليس في الإنسان جوهران مستقلان بل جوهران ناقصان من جهة النوع، لاحتياج الواحد إلى الآخر، ومن ائتلافهما ينبثق كائن عاقل واحد يتصرف كشخص بقوى متعددة، ومن ثم الرجل يجني على أولاده عندما يسبب لامرأته الحامل حزناً وكدراً وغم، وبالعكس فمن واجبه أن يوفر لها أسباب الراحة والدعة والهناء.

(4) أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 408، كذلك للمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة، ص ك 4، ص 290.

(5) كان يعمد الأقدمون من يونان ورومان للتخلص من الأطفال الرضع، في أحد أمرين: العرض أو الطرح، فالعرض كأن يقوم بوضع الأولاد في مكان يستطيع من يودّ ذلك لرغبة أو رحمة أن يلتقطهم فيه أحد. وأما الطرح فكان يقوم بإلقائهم في مكان بعيد يكونوا فيه عرضة للضواري أو العوامل الطبيعة.
ينظر: السياسيات، بربارة، ص 408.

تقره الحكومة أو من زواج ضعفاء، فيجب أن يعمد إلى الإجهاض قبل أن تحظى الأجنة بالشعور والحياة[1]. وليكن الحد في الإجهاض، بين ما هو حلال وما هو حرام الشعور والحياة[2]. وإن عبقرية أفلاطون؛ وتلميذه لم تغفل تلك الأهمية الخطيرة للتربية البدنية من حياة الطفل عقلياً وبدنياً، حيث يؤكد أفلاطون على أهمية التربية البدنية[3] سواء عن طريق تنظيم الغذاء للطفل للأم وكذلك للتمارين الرياضية التي تبدأ منذ مدة الحمل والحضانة، حيث يربط بين الحركة الاهتزازية التي تقوم بها الحاضنة وفائدتها لأعضاء الجسم وحركة الدم والنوم الصحيح، أي أن أفلاطون يربط بين هذه الحركة الاهتزازية وفيزيولوجية الأعضاء[4].

ويبدو أفلاطون وهو يعالج هذه الناحية التربوية، وكأنه عالم نفس في القرن العشرين، عندما يعطي للمدة المبكرة جداً في حياة الطفل دوراً مهماً في تكوين شخصيته المستقبلية، فهو مصيب تماماً عندما يقرر بأن الطفل في تلك المدة من

---

(1) اعتقد الأقدمون وجاراهم في ذلك الاعتقاد كثير من العلماء حتى في عصرنا، أن الجنين الذكر يحظى بالشعور والحياة بعد أربعين يوماً، وأن الأنثى تحظى بها بعد ثمانين يوماً تقريباً ولذلك رأى الفيلسوف أن الإجهاض قبل ذلك الأوان حلال وبعده حرام، ولكن كيف يمكن الفصل بين الذكر والأنثى؟ فيجب أن لا يعمد إلى الإجهاض إلا قبل اليوم الأربعين، إلّا أن الكنيسة الكاثوليكية تحرمه بصورة مطلقة. ونحن بوصفنا مسلمين نعتقد أن الجنين يحظى بالشعور والحياة ويستمدها من النفس البشرية، منذ أول لحظة يمتزج فيها العنصر الذكري بالعنصر الأنثوي. إذ حينئذ يخلق الله في ذلك الجوهر المادي جوهر الروح البشرية التي تكيف الجوهر المادي وتداخله وتشرف على تطوره ومصيره وتجعله طبيعة واحدة، هي طبيعة الإنسان للاستزادة ينظر: تعليق لطفي السيد ضمن كتاب السياسة لأرسطو، ص 290.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات ص 409، ولذلك السياسة، ك 4، ص 491.
وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 361، وأيضاً: القوانين ك7، ص 325.

(3) لقد اهتم فلاسفة الإسلام بالرياضة وتعليمها لاكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم، لغرض الاستزادة ينظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 127، وكذلك ينظر: إخوان الصفا، ج 4، ص 129، ويقارن: ابن باجه، الرسائل الإلهية، ماجد فخري، ص 41، حول أهمية الرياضة، كذلك ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة د. حسن العبيدي، ص 82. حيث عد الرياضة من الفضائل المهمة التي يجب أن نغرسها في نفوس الأطفال.

(4) ينظر أرسطو، السياسيات ص 423 إلى 428، وللمقارنة ينظر: أفلاطون الجمهورية، ك2، ص 47، ويقارن: القوانين، ك 7، ص 331.

الرقة والمطاوعة، بحيث يكون عجينة رخوة يمكن تشكيلها بأي شكل، ولذلك فإن الطريقة المثالية في تربية الطفل التي يراها أفلاطون هي في الطريق الوسط بين القسوة والتدليل، فهو يؤكد على ضرورة اللين عندما تكون هناك حاجة واستعمال القسوة مع الطفل عندما يبدي بعض المشاكسات. إذ يؤكد أفلاطون على ضرورة سلوك مبدأ وسط في تربية الطفل، بين التدليل المسرف والشدة المفرطة، وأن يؤخذ باللذائذ والآلام، وعلى النساء الحوامل أن يأخذن بهذه القاعدة في المزاج المتوسط بين اللذة والألم أثناء مدة الحمل، وأن تخضع العملية التربوية هذه لرقابة حكومية دقيقة من لدن مسؤولين تربويين تعينهم الحكومة[1].

ولقد لقيت هذه المبادئ الأفلاطونية ترحيباً لدى أرسطو فيما يخص التوسط بين اللين والشدة وفي اللذائذ والآلام، حيث يعدها أفضل وسيلة تربوية في بناء الدولة المثالية[2]. ويتابع أستاذه في تأكيد رقابة الدولة على التربية محذراً من إهمالها حيث يقول «فحينما كانت التربية مهملاً أمرها أصاب الدولة من ذلك مصيبة مشؤومة»[3].

وفي الوقت الذي يرى أفلاطون ضرورة تجنب كل ما يثير النكد والعويل عند الطفل في السنين الأولى وأن نهيئ له كل ما يثير لديه مشاعر الرضا والهدوء، يؤكد أرسطو العكس حينما يقول: «من الخطأ الكبير أن تتصدى القوانين لكبت صراخ الأطفال وعويلهم، بل على ضد من ذلك إنما هو وسيلة للنمو وضرب من المران للجسم»[4].

يرى أرسطو ضرورة الابتعاد عن أي تعب ذهني وجسمي من قبل الأطفال إلى سن الخامسة، ذلك لأن الغاية عند الفيلسوفين من هذه التمارين البدنية هي اكتساب الجسم الصحة والرشاقة والجمال، حيث يتفق أرسطو مع أستاذه في

---

(1) ينظر: أفلاطون، القوانين، ك 7، ص 322 ـ 326، للاستزادة ينظر: عبد اللطيف جدوع، الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، ص 134.

(2) ينظر: أرسطو، السياسة، ك5، ص 302، ويقارن مع أفلاطون، القوانين ك 7، ص 325.

(3) أرسطو: السياسة، ك 5، ب 1، ص 296.

(4) أرسطو: السياسة، ك 4، ب 15، ص 293، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، القوانين ك 7، ص 323، 324.

كون أية متاعب عنيفة تعيق النمو وربما تحدث تشوهات جسمية[1].

وكذلك يؤكد أرسطو على ضرورة الاستيقاظ المبكر حيث يتفق مع أستاذه في ضرورة النشاط للجسم واستبعاد الكسل عندما يقرر ضرورة تجنيب الأطفال الكسل بالمشاق البدنية والذهنية وذلك في حدود السنة الخامسة ما عدا ذلك الذي يكسبهم النشاط ويجنبهم الكسل والخمول أو التثاقل[2].

ج ـ التربية الفنية والأدبية:

على الرغم من حملة أفلاطون الفنية على الشعر والفن عموماً، إلا أنه لا يرفضها كلياً، وإنما يرفض من الشعر ذلك النوع الذي يصف الآلهة بصفات مشينة بعيدة عن التقديس والاحترام، وكذلك يرى ضرورة إبعاد القصص المرعبة والمخيفة وتلك التي لا تشتمل على تمجيد للبطولة وصفات الحكمة والشجاعة وهو يرفض شعر المأساة والملهاة بوصفهما مرذولين، ويرى ضرورة الإبقاء على ما يجل الآلهة ويمجد صفات البطولة والفضيلة عموماً[3].

إن أفلاطون يرفض الفن والشعر لكونه لا يريد من وراء ذلك تعليم الفن للفن وإنما لغاية أخلاقية، فلا يقبل منه إلا ما يساعد على تنمية وترسيخ قواعد أخلاقية معينة من جهة[4]، ومن جهة أخرى يرفض أفلاطون الشعر والفن بوصفهما محاكاة، والمحاكاة عنده مرذولة لأنها تمثل مرتبة متدنية في الوجود ولذلك فإن نصيبها من الحقيقة ضئيل جداً، والشعر والفن محاكاة للمحاكاة فهو وجود من الدرجة الثالثة، وهو أدنى مرتبة في الوجود، وهو يمثل أدنى مرتبة من الحقيقة، ومن هذا المنطلق يرفضها أفلاطون كلياً[5].

---

(1) ينظر: أرسطو: السياسة، ك 4، ب 15، ص 293، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، القوانين ك 7، ص 319، 320.

(2) ينظر أرسطو: السياسة، ك 4، ب 15، ص 293، وكذلك يقارن: أفلاطون، القوانين ك 7، ص 346، 347.

(3) ينظر: كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون ص 138 ـ 139، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك 10.

(4) ينظر: سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ج 1، ص 76.

(5) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك 10، ولمزيد من الاطلاع ينظر: عبد الطيف جدوع. الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، ص 132، وما بعدها.

أما أرسطو فإن نظرته إلى الشعر مخالفة تماماً لنظرة أستاذه ذلك أنه لا يعد الشعر كله مرذولاً وهو يؤكد مثل أفلاطون على أن الشعر محاكاة، لكنه لا يعد كل محاكاة رذيلة مثلما ذهب إلى ذلك أستاذه، وإنما يعد الشعر فاضلاً أو مرذولاً حسب الموضوع الذي يحاكيه، فشعر الملهاة يعد مرذولاً لأنه يحاكي النقيصة الموجودة في الهزل الذي يعده أرسطو قبيحاً يجلب النقص[1]، أما شعر المأساة عند أرسطو فيعد فاضلاً[2]، لأنه يثير الرحمة والخوف المؤدي إلى التطهير من بعض الانفعالات، وهو يتضمن محاكاة من هم أفضل منا ولكي تكون المأساة فاضلة يشترط أرسطو أن لا يظهر فيها الأخيار منتقلين من السعادة إلى الشقاء والأشرار منتقلين من الشقاء إلى السعادة[3].

وعلى الرغم من ذلك التباين في موقف أفلاطون وأرسطو من الشعر، إلا أن أفلاطون أقرب بروحه إلى الشعر والأدب والفن عموماً من أرسطو، ولذلك يقول بدوي «على الرغم من أن أفلاطون قد دعا إلى طرد الشعراء من مدينته الفاضلة. فإنه لم يوجد بين الفلاسفة من كان أحق بالشعر وأغنى بالشاعرية من أفلاطون، محاوراته يسري فيها عرق شعري دافق، ويلوح أنه قد ندم على قراره ذلك بأبعاد

---

(1) ينظر: أرسطو فن الشعر، ترجمة، بدوي، القاهرة، 1953، ص 9 وما بعدها، حول دراسة فن الشعر ونشأته ينظر: مهدي، د. ثامر، منطق الحكم الجمالي، رسالة دكتوراه، الآداب، الكوفة 1997، ص 33 وما بعدها.

(2) لقد كتب في فن الشعر عدد من فلاسفة الإسلام وخصوصاً في الشعر الذي يؤدي إلى الفضيلة والتربية، حيث ينظر في هذا الجانب: الفارابي رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص 151، 152، وما بعدها وكذلك ينظر: ابن سينا، الفن التاسع من كتاب الشفاء، ص 168، وما بعدها، ويقارن كذلك: ابن رشد، كتاب أرسطو في الشعر، «ضمن كتاب أرسطو طاليس فن الشعر». ط2، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973م، ص 206، وما بعدها وكذلك ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة د. حسن العبيدي ص 92 وما بعدها.

(3) ينظر: أرسطو، فن الشعر، بدوي، ص 12، وما بعدها، وللمقارنة ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ك10، ولمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع ينظر: مهدي د. ثامر، منطق الحكم، رسالة دكتوراه، الآداب، الكوفة، 1997، ص 103 وما بعدها.

الشعراء، وعاد يكفر عنه في كتاب النواميس»[1].

ويرى بدوي أن لأفلاطون من الأثر الكبير على أرسطو بحيث دفعه إلى أن يؤلف كتاباً في الشعر لأنه كان تلميذه يتلقى عنه في الأكاديمية[2]. ومن دلائل الروح الفنية الشاعرية عند أفلاطون نظريته في الموسيقى بوصفها وسيلة تربوية مهمة[3]. ويتفق معه أرسطو في أن بها من الأثر البالغ على المشاعر والانفعالات والعواطف الإنسانية الشيء الكثير لأنها تهذبها بما تحدثه في النفس من توافق واتساق وتناغم يشبه ذلك الإنسان والتوافق في الأنغام الموسيقية فهي تساعد على غرس السلوك الحسن، المهذب، وطرد السلوك الشاذ الضار الذي لا يتوافق مع طبيعة النظام والانسجام الموجود في تلك الأنغام[4].

ويتساءل أرسطو بشأن هذا الموضوع أينبغي للتربية أن تشتمل على الموسيقى أم أنها لا تحتاج إليها؟ وبماذا توصف؟ أعلم هي أم لعب أم قضاء وقت؟ ثم لا يلبث أن يجيب عن هذه التساؤلات قائلاً: مع أن الفنون لها القدرة على تكوين شخصية الإنسان وتهذيب طباعه إلا أن للموسيقى أثراً خاصاً في الإنسان إذ إنّ تعلم هذا الفن ضروري جداً ولكن ينبغي أن لا يؤثر هذا في الإنسان مستقبلاً بحيث يجعله رخو الجسم[5]. إن الموسيقى ضرورية لعدة أسباب، من بينها أنها تبعث اللذة سواء كانت مصحوبة بالغناء أو أنها مجردة منه، وهي تفيد كل

---

(1) بدوي: في مقدمة لكتاب أرسطو في الشعر، ص 45.

(2) ينظر: أرسطو، فن الشعر، ترجمة بدوي، ص 12، وما بعدها كذلك: بدوي المقدمة، ص 48 ـ 49، وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك 3.

(3) حيث يرى بهذا الخصوص ابن رشد أن الموسيقى تساعد على تهذيب النفس وتمكنها من اكتساب الفضائل الإنسانية وخصوصاً الخلقية. لمزيد من الاطلاع.
ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة د. حسن العبيدي، ص 82 ـ 93.

(4) ينظر: أرسطو، السياسة، ك 5، ص 304 ـ 306 ـ 130، ويقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك 3، وكذلك: القوانين، ك 7.

(5) حيث يؤكد ابن رشد ومن قبله أفلاطون على ضرورة التوازن بين الرياضة والموسيقى يعدهما وسائل لتحقيق الغاية، ولمزيد من الإيضاح يقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك3، ص 78، 79 وكذلك ابن رشد، تلخيص السياسة، د. حسن العبيدي، ص 97، وما بعدها، وأيضاً أرسطو، السياسة (السيد) ص 305.

الأعمار وكل أنواع الأخلاق وكل الأمزجة وهناك ضرورة أخرى تجعلنا نأخذ بها وهي تستعمل للترويح عن النفس فهي بمثابة الاستراحة لها، والموسيقى أيضاً تفيد النفس والخلق معاً. إذن فمنفعة الموسيقى تكمن في كونها مصدر للتسلية أو للتربية الأخلاقية أو لإحداث اللذة أو التطهير[1].

ويذهب أرسطو في تعليم الأطفال إلى ضرورة أو وجوب تعليم الأطفال الفنون المختلفة كفن الرسم الذي يعلمهم الجمال في الجسم الإنساني والتصوير والنحت الذي يرمز لأفكار خلقية. أما الموسيقى فإن تعلمها يكسب الطفل ميزة خاصة تفيده في المستقبل، فالموسيقى يتعلمها الأطفال لا لهدف أن يكونوا عارفين مهرة في المستقبل وإنما من أجل أن تكون لديهم خبرة النقاد. «بما أن المساهمة في الأعمال الموسيقية غايتها إبداء الرأي لغرض أن يتعلم الأولاد استخدام آلات الطرب أحداثاً على أن يعتزلوا استخدامها كباراً لأنهم يمسون إذ ذاك قادرين على إبداء رأيهم في أجمل العزف»[2]. وقبل أرسطو وجد أفلاطون أن الموسيقى تعلم العقل الحكم الصائب لاحقاً فيقول: نعزو إلى تهذيب الموسيقى شأناً خارقاً فإن الإيقاع واللحن يستقران في أعماق النفس ويتأصلان فيها فيبثان فيها ما صحباه من الجمال «فيجعلان الإنسان حلو الشمائل إذا حسنت ثقافته وإلا كان الحال بالعكس، ومن حسنت ثقافته الموسيقية فهو نظر ثاقب في تبين هفوات الفن وفساد الطبيعة فيفندها ويمقتها مقتاً شديداً. ويهوى الموضوعات الجميلة فيتغذى بها فينشأ شريفاً صالحاً وإذا كان منه ذلك وهو يعد فتى، دون سن الرشاد، قبلها تبرز في تلك الأمور حكماً عقلياً، فإنه متى بلغ رشده، يزاد ولعاً بها»[3].

ويقول أرسطو: إنّ حداثة السن أخطر سنوات العمر، فإن الإنسان في أغلب الأحيان يتعلق بأول ما يعرفه أو يعتاده، لذلك فإن هذه المرحلة تحتاج إلى العناية

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسة، ك 5، ص 306، ومزيد من الاطلاع ينظر: السامرائي، سناء، أصول الفلسفة أرسطو الجمالية، رسالة دكتوراه، بغداد 1995، ص 49.

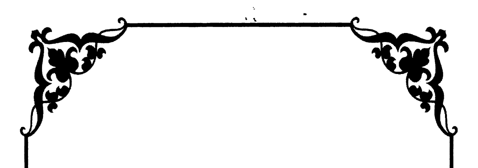
(2) أرسطو، السياسة، ك 5، ص 304.

(3) أفلاطون: الجمهورية (خباز)، ص 95.

والتوجيه والإرشاد وأقصد هنا ضرورة وضع رقابة على ما يعرض أمام الأطفال سوءا كانت أحاديث أم أناشيد أو مشاهد تمثيلية أو رسوماً أو أشعاراً فلا يقبل من الأعمال الفنية إلا ما اتصفت بطابع الحشمة واللياقة[1].



(1) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 306، وما بعدها.



الفصل الرابع
المكان الطبيعي للدولة المثلى

المبحث الأول: عناصر الدولة

المبحث الثاني: موقع الدولة (الإقليم)

المبحث الثالث: خصال مواطني الدولة المثلى

المبحث الأول: عناصر الدولة

يجب أن نستهل دراستنا بالتساؤل التالي: ما المبادئ التي يجب أن ترتكز عليها الدولة المزمعة أن تكون وفق المرام[1] إذ لا سبيل لسياسة أن تغدو سياسة مثلى بدون مواد أولية وبدون الأبهة الملائمة، ولذا يجب أن نفرض فروضاً كثيرة، كمن يرجو ويتمنى، على أن لا يكون أحد تلك الفروض مستحيلاً ونوع تلك الفروض التي عنيت، ما يتعلق منها بكثرة المواطنين واتساع البلاد[2].

فكما أن الصناع الآخرين من أمثال الحائك وباني السفن بحاجة إلى مادة أولية يلائم عملهم لأن منتج صناعاتهم يزداد جودة بازدياد العناية المبذولة في إعداد مواده الأولية، كذلك السياسي والمشرع هما بحاجة إلى توفر مادة ملائمة، والمواد الأولية لعلم السياسة هي أولاً السكان: فما هو عددهم؟ وما الصفات التي تقتضي طبيعة (الدولة) أن تتوفر فيهم؟ والأسئلة نفسها ينبغي أن تطرح بشأن أراضي الدولة واتساعها؟ وصفاتها[3]؟ ونحن بدورنا سنحاول أن نضع الأجوبة وفق النظرة التي قال بها أرسطو هاهنا.

---

(1) لا يتكلم الفيلسوف هنا عن حكم سياسي مثالي، وإنما اعتماداً على ما قدم في سياساته من مبادئ واقعية ترتكز على الحنكة السياسية والتحليل المنطقي العميق سيبسط صفات السياسة أو الحكم السياسي الذي من شأنه أن يضمن للدولة أوفر قسط من الهناء ولأبناء الدولة أوفر شطر من الفلاح والدعة والراحة، للإطلاع راجع: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 394.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 364: وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 253.

(3) للاستزادة ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 364، وكذلك ينظر لغرض المقارنة، أرسطو، السياسة (السيد)، ص 253.

أولاً: عنصر السكان:

أ ـ عدد السكان:

يظن الناس[1]، أن الدولة لكي تكون سعيدة ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء[2]، وإن صح زعمهم، فما هي الدولة الكبيرة وما هي الصغيرة لأنهم يحكمون بأن الدولة الكبيرة إذ كثر عدد سكانها[3]، مع أنه ينبغي أن تراعي قدرة السكان لا عددهم، حيث يقول أرسطو (لكل دولة مهمة تقوم بها، وعن أكبر دولة هي التي تستطيع أن تقوم بمهمتها خير قيام، دولة عظيمة جداً)[4].

إن الذي يتحكم بنمو السكان هو زيادة معدل الولادات على معدل الوفيات وعليه فإن هذا النمو يتأثر بجميع العوامل المؤثرة في زيادة أو نقصان هذه المعدلات والذي نلاحظه في الشعوب البدائية هو أن معدل الولادات مرتفع جداً، ومع ذلك فإن عدد السكان ظل قليلاً، لأن نسبة الوفيات كانت عالية كذلك، فالأمراض والقحط والحروب وأحياناً القضاء الاختياري على الأطفال والشيوخ العاجزين كلها تؤدي إلى نقصان كبير في عدد السكان، وإننا نلاحظ في الوقت نفسه أن معدل الولادات في الشعوب المتقدمة حضارياً يتناسب عكسياً مع تقدمها: فكلما ازداد تقدمها انخفض المعدل، وتعزى هذه الظاهرة إلى:

---

(1) نلاحظ في ترجمة الأب بربارة حيث يقول: أكثر الساسة يعتقدون أن الدولة السعيدة يوافقها أن تكون كبيرة.

(2) فسيحة الأرجاء، تكلم منتسكيو أيضاً على امتداد الدولة الخاص بطبعها وشكلها راجع: روح القوانين، ك 82 ب 16، وما بعدها، وقد ناقش روسو الموضوع بعينه، راجع العقد الاجتماعي، ك (2 ـ 9).

(3) لا يمكن تصور وجود دولة بدون جماعة بشرية أي مجموعة من الأفراد والعائلات وليس هناك حد أدنى لعدد أفراد الدولة مع ذلك فيجب أن يكون عدد السكان معقولاً حتى يمكن إنشاء الدولة، ويلاحظ أن كثرة عدد أفراد الدولة في أيامنا هذه، أصبح له أثر كبير في قوتها ومركزها الخارجي كلما زاد عدد السكان في الدولة قويت شوكتها وكثر إنتاجها وتضاعفت ثروتها، وبذلك تستطيع بسط نفوذها واحتلال مكانة ممتازة في المجتمع الدولي، للاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: ليلة، د. محمد كامل، النظم السياسية، دار الفكر العربي/ 1963م، ص 28.. وما بعدها.

(4) أرسطو: السياسة (السيد)، ص 253، وللمقارنة: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 365.

1) حقيقة خاصة بعلم الأحياء هي أن قوة التكاثر تقل كلما أصبحت حياة الحيوان أكثر تعقيداً وأكثر تنظيماً.

2) حقيقة تتصل بعلم الاجتماع وهو أن تحديد النسل يتزايد كلما تقدمت الحضارة في عمرها وكثر غناها وثراؤها[1].

وفي الوقت نفسه حقق التقدم في الركب الحضاري نقصاناً بسبب الوفيات، فقد حصلت تحسينات في الأمور الصحيحة واستطاع علم الطب القضاء على كثير من الأمراض، كما أن التقدم الاقتصادي الممتاز حسن حياة الإنسان الاقتصادية ومنع حدوث القحط، فزاد بذلك متوسط عمر الإنسان وبدأت المجتمعات بالاهتمام بالضعفاء من أفرادها بعد أن كانت تحاول القضاء عليهم في الماضي، ونتيجة لكل ذلك فإنه على الرغم من نقصان نسبة المواليد فإنه من المتوقع ازدياد عدد السكان بسرعة، وبذلك تتفادى خطر ضياع حياة الجنس البشري[2].

وقد كان ازدياد النفوس في الماضي عاملاً مهماً في ظهور الدولة وتطورها فقد سبب ازدياد النفوس في العصور القديمة زيادة في احتكاك الإنسان بأخيه الإنسان فدعا هذا الأمر إلى خلق التنظيم والسلطة والقانون، أما في العصور التي تلت ذلك، فقد أدى تزايد الطلب للحصول على الغذاء إلى الهجرة والاستعمار والغزو، وحينما لا يكون بالإمكان تحقق الهجرة الخارجية، فإن الضرورة تقضي تحقيق التقدم في الحياة الاقتصادية في داخل الدولة.

فعلى الدول المكتظة بالسكان أن تعمل على تحسين طرائق الزراعة فيها، أو أن تتحول بالتدريج لتكون دولة صناعية وتجارية ومتحضرة يعيش سكانها في المدن، وفي هذه الحالة أدت الضرورة الملحة إلى استيراد الغذاء وإيجاد المواد الأولية والأسواق للبضائع الجاهزة إلى منافسات استعمارية وتجارية وإلى استغلال الشعوب المتخلفة، وإلى كثير من الحروب حيث يعد أرسطو أن الدولة

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 365، كذلك ينظر: كيتيل، دايموند،.. العلوم السياسية، ج1، ص 65.

(2) ينظر، كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 66.

الكبيرة هي التي يكثر فيها السلاح الثقيل إذ يرى أن حجم السكان (الدولة)[1] عامل هام في قوة الدولة العسكرية[2].

وقد بين أرسطو الاعتبارات التي يجب مراعاتها حتى تحكم على عظمة الدول وضآلتها حيث يقول (يجب أن لا نحسب الدول عظيمة، باعتبار أية كثرة ـ إذ لابد للدول من أن يتوفر فيها عدد كبير من الأرقاء والنزلاء والغرباء إنما يجب أن تحسب الدولة كبيرة باعتبار أجزائها (الجوهرية) والعناصر الخاصة التي تتألف منها، لأن ازدياد عدد تلك الأجزاء والعناصر علامة الدولة الكبيرة، أما الدولة التي تنجب عدداً وافراً من العمال ولا يحوي إلا عدداً زهيداً من حملة السلاح الثقيل فيستحيل عليها أن تكون دولة كبيرة لأن المدينة الكبيرة والمدينة الكثيرة الرجال شيئان متباينان)[3].

والأحداث شاهدة لإثبات أن من الصعب، بل ربما كان من المستحيل أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عدداً مما ينبغي[4]، ومن ثم، فنحن لا نرى دولة واحدة من الدول التي تبدو ذات سياسة حسنة، مسترسلة في الكثرة، والبرهان العقلي يجلو لنا هو أيضاً هذه الحقيقة، فالشرع هو نظام ما، وجودة الشرع هي ضرورة جودة في التنظيم أما المتجاوز الحد إلى غاية قصوى، فلا سبيل له أن

---

(1) إن الآراء الخاصة بالحجم المناسب للدولة مرت بتغيرات عديدة فبالنسبة إلى الإغريق كانت دولة المدينة هي المرغوب فيها، وبعد تأسيس الإمبراطورية الرومانية كانت الدولة العالمية هي الدولة المثالية، أما في العصور الحديثة فإن الدولة القومية هي الدولة المرغوب فيها.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 365، وكذلك ينظر: كيتيل، العلوم ج1، ص 66.

(3) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 365، وللمقارنة ينظر، السياسة (السيد)، ص 254.

(4) أكبر عدد مما ينبغي: ذلك رأي عام عند القدامى أن دولة مكتظة بالسكان لا يمكن إحسان إدارتها والنتيجة منطقية للغاية، متى صدر المرء عن المبادئ السياسية الجارية في كل المدن الإغريقية على التقريب، حيث يقوم المواطنون بمباشرة الأعمال العامة وليس إلا مذهب الحكومة النيابية هو الذي يحل نظرية دولة عظيمة أحسنت إدارتها، واليونان لم يعرفوا هذا المذهب قطعاً، راجع: أرسطو السياسة (السيد) ك 7، ب 2 ف2، كذلك حول عدد سكان المدينة الذي يقرر أرسطو ينظر: كتوراة، د. جورج، السياسة عند أرسطو (ص 9 ـ 10).

ينال حظاً من النظام[1].

إن أجمل شيء في الدولة أن يتوافق عدد السكان وسعة الدولة، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع في رقعة كافية عدداً مناسباً لها من المواطنين[2]، لكن مساحة الدولة خاضعة لحدود معينة ككل شيء آخر (كل شيء لأجل أن تكون له الخواص التي هي له لا ينبغي أن يكون أكبر مما ينبغي ولا أصغر ما ينبغي، لأنه حينئذ إما أن يكون فقد تماماً طبعه الخاص وإما أن يكون قد فسد، وإن الدولة إما أن تكون غير نافعة قطعاً إما بسبب ضيقها وإما بسبب سعتها)[3].

وهذا نفسه ما يجري للدولة، فإذا تألفت من مواطنين قليلي العدد جداً، فهي لا تكفي لأن الدولة جماعة مكتفية بذاتها، وإذا كثر مواطنوها جداً، فهي تبلغ الاكتفاء الذاتي في ضروريات المعاش، شأن أمة ما من الأمم، ولكنها ليست

---

(1) يتعذر ذلك في نظر الفيلسوف، لأن المواطنين حسب رأيه هم الذين يشتركون عملياً في سياسة البلاد، ويستحيل ذلك إذا نما عددهم وتجاوز عدد سكان الدويلات اليونانية الكبرى، نظير أثينا وإسبراطة، وفضلاً عن ذلك فقد جهل الأقدمون طريقة النيابة ولكن أرسطو كان في وسعه أن يرى أن الملكية المتقيدة بالشرع تستطيع أن تسوس بنظام، بلاداً شاسعة الأرجاء وافر الآهلين جداً، إذ تنسب عنها في المقاطعات والأمصار من يحكم باسمها طبقاً لفرائض الشرع كما كانت الحال في المملكة المصرية أو الهندية أو الصينية، ولكن اليونان كانوا يجهلون أو يتجاهلون أمور بلاد كانوا يعدونها بربرية، للإيضاح ينظر: تعليق الأب (بربارة) (ضمن كتاب السياسيات)، ص 366.

(2) من الواضح أن إقليم الدولة يجب أن يكون مأهولاً بالسكان، فالجزء غير المأهول من الكرة الأرضية لا يمكن، إذا ما أخذ لوحده، أن يشكل دولة، ويمكن تسمية السكان بالمواطنين ومعنى هذا أن هؤلاء المواطنين هم أعضاء في الدولة يتمتعون بحقوق ناتجة من عضويتهم فيها وهم يكونون الشعب الذي تطبق عليه سلطة الدولة وأوامرها، ولما كان لقب المواطن ضرورياً للحصول على العضوية الكاملة في الدولة فمن الضروري أيضاً تسمية الأشخاص الآخرين في الدولة والذين تشملهم بحمايتها وعطفها، فالشخص الأجنبي هو شخص ليس بالمواطن في الدولة لكن له حق أن يعيش أو ينتقل في أرضها وهو غريب عنها، ويمنح المواطن عادة حق ممارسة الحقوق السياسية، وحتى في بعض الأحيان حق التملك الكامل للحقوق المدنية.

(3) أرسطو: السياسة (السيد) ص 255، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسيات (بربارة) ص 366.

دولة من حيث يتعذر أن تستقيم لها سياسة إذ من يكون فيها قائداً لجماعة يتجاوز عددها أقصى الغايات؟ ومن يكون متأدبا إن لم يحاك (اسطنتر)[1]، ولذا فالدولة تنشأ ضرورة حالما تتوفر لديها جماعة من المواطنين تحقق لها الاكتفاء الذاتي والعيش الرغيد الفاضل، طبقاً لسنن الاشتراك السياسي ومن المحتمل أن تكون الدولة التي تكثر بعدد الرجال دولة أكبر بيد أن ذلك العدد ليس غير محدود كما قلنا، والأحداث نفسها ترينا بسهولة ما هو حد تضخم الدول، فأعمال الدولة موقوفة على الرؤساء والمرؤوسين ومهمة صاحب السلطة التنظيم والقضاء، فلإعطاء الناس حقوقهم وتوزيع الرئاسات حسب الكفاية، لا بد من أن يتعارف المواطنون ويطلع البعض على صفات البعض الآخر[2]، في الدولة الكثيرة الرجال جداً، عن أنه يسهل على الأجانب والنزلاء أن يساهموا في سياسة البلاد، إذ لا يعسر عليهم التكتم والتستر لتضخم عدد المواطنين تضخماً مفرطاً فجلي إذن خير حد لعدد سكان الدولة هو تزايد جمهورهم إلى أقصى مدى يتاح معه الاكتفاء الذاتي في المعاش ويسهل التعارف[3].

ب - نوع السكان:

إن الذي يتحكم بنوعية السكان هو أصوله وأهميته في علم السياسة، إن مجرد إلقاء نظرة عابرة على الأفراد ترينا بعض أوجه الشبه والاختلافات الجسيمة بينهم، وبعض هذه الاختلافات عرضي وشخصي، وبعضها الآخر عام وأساسي،

---

(1) بطل يوناني اشترك في حرب آترآس وكان ذا صوت جهير جداً إذا تكلم يسمع على مسافات شاسعة، أما مخاوف أرسطو بشأن المناداة والقيادة فقد تلافتها الاختراعات العصرية كلها أو جلها، وأما التعارف بين المواطنين، فهناك طرق لا تحصى للبلوغ إليه، أو الإطلاع أقله على خير المواطنين وأقدرهم في مختلف مرافق الحياة وأكثرهم أهلية لبلوغ مناصب السلطة، فآراء أرسطو في عظم الدولة واتساع مداها، ليس لها من كبير شأن، وهو معذور بعض الشيء عنها للاستزادة، ينظر: تعليق (بربارة) (ضمن كتاب السياسيات) لأرسطو، ص 367.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 366 ـ 367، وللمقارنة كذلك ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 255.

(3) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 367، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 255.

ويمكن تصنيف السكان على الأرض بالقياس إلى تركيب أجسامهم إلى عدد من الأجناس. وهذا التصنيف يشتمل على شكل البشرة، وشكل الجمجمة والشعر والقوام والخصائص الجسيمة الأخرى، والمعروف أن الناس الذين يعيشون في المناطق نفسها وتحت الظروف المناخية والغذائية والحرفية ذاتها يمتلكون عادة خصائص جسمية متشابهة، وهذه الخصائص تنتقل من الأبوين إلى الطفل ثم تستمر بعد ذلك، ومن الطبيعي أن الناس الذين ينحدرون من السلالة نفسها من أبوين أصليين، والذين يعيشون تحت ظروف طبيعية متشابهة يصبحون متماثلين من ناحية العنصر، فإذا تم التزاوج بين العناصر المختلفة أو تغيرات الظروف المادية تغير شكل العنصر، أما في الوقت الحاضر فإن الزواج والاختلاط بين الأجناس كثير الحدوث إذ قلما نجد جنساً أصلياً خالصاً[1].

إن تنوع الأجناس أدى إلى كثير من الأوضاع المعقدة، كتعدد الأقليات في الدولة الواحدة، وتثير هذه المسألة الكثير من المشاكل في السياسة الداخلية، وأضف إلى ذلك أن عدد لا يستهان به من المشاكل الدولية سببتها مشاعر العداء أو التفوق العرقي ولطالما كانت تلك هي المحرك لكثير من الحروب أو المطامع الاستعمارية، كما وأنها كانت ولا تزال علة الكثير من الثورات والصدامات الدولية، ولقد كتب الكثير من الكتَّاب في علم السياسة على العبقرية السياسية المتفوقة لبعض العروق في التاريخ[2]، ولعل آخر ظاهرة مدروسة منظمة لذلك الاتجاه هي الفلسفة النازية زمن ألمانيا الهتلرية بتفوق الشعوب الشمالية، كما يلاحظ أن الإحساس بالتفوق العرقي وإثارته يكون دائماً هدف الدعاية المثيرة أيام

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسة، ص 400 وما بعدها، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسيات (بربارة)، ص 371، كذلك ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 70 ـ 71.

(2) فقد عزز اليونان والرومان تفوقهم، إلى صفات موروثة خاصة، موجودة في الدم والشعور السائد في الأيام الأخيرة هو ما يسمى بالجنس الآري يتميز عن غيره بصفات عالية، إلا أن الباحثين في العصر الحديث يشكون في مثل هذا الإدعاء لأن المجموعات التي تدعي الأفضلية على غيرها هي نفسها مكونة من عناصر عديدة ولأن هناك اختلافات كبيرة بين أفراد الجنس الواحد هي أكثر جداً من الاختلافات الموجودة بين العناصر المختلفة ولغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 72 ـ 73.

الحروب والثورات ويكثر الاعتماد عليه كمبرر لمطامع الدول الكبيرة الاستعمارية الراغبة في التوسع على حساب الدول الصغيرة وأصحاب النظريات في علم السياسة فمنهم من يؤكد على الصفاء العرقي ومن يؤمن بأهميته لاسيما من يرى في الاختلاط فرصة لتشكيل جديد يساعد على نبوغ أنواع إنسانية جديدة فذة[1].

ومهما اختلفت الآراء وتضاربت بصدد هذا الموضوع فإن له أهميته ومكانته في النظرية السياسية ولا شك أن شعوب الأرض لم تنحدر من نوع إنساني واحد بل عدة أنواع ظهرت على الأرض في بقاع وأزمنة مختلفة، هذا ما يؤيده العلم الحديث، ثم انحدرت من هذه الأنواع شعوب الأرض المختلفة وفي اختلاف الأنواع الأصلية في التركيب الحيوي، وبالتالي في الصفات التشريعية والنفسية وتفاعلها مع بيئتها المختلفة أيضاً هو الذي يفسر لنا اختلاف هذه الشعوب العديدة ومن هذه الشعوب من بقي في أرضه الأصلية وبيئته التي ظهرت فيها، وهذا نادر ومنها من نزح في أوقات مبكرة جداً في التاريخ واستقر في أرض أخرى اتخذها وطناً دائماً له وتفاعل معها عبر الأجيال فترك طابعه عليها وتأثر بها هو بدوره أيضاً، كما وأننا نلاحظ أحياناً انحدار عدة شعوب من أصول عرقية واحدة لكن لكل شعب منها انعزل وطور شخصيته بشكل وحدة عرقية مستقلة[2].

إن للأصول العرقية أهمية لا يدانيها دور البيئة أو أي عامل آخر في نشوء المجتمع والدولة وإبداع الحضارة، وليس المهم هو صفاء العرق أو اختلاطه إنما المهم من الناحية العملية هو التناسق الحيوي في التركيب العضوي للشعب أو للعرق بكامله ونريد بذلك وحدة عوامل الوراثة المسيطرة على حياة الشعب وتناسق التركيب الغريزي فيه وهذا هو الاعتبار الأساسي في الموضوع كله، ذلك لأن تحقيق هذا التناسق خطوة لابد منها نحو التكامل الأخلاقي والنضج الحيوي، وتلك مراحل أساسية في إبداع الحضارة الإنسانية، كما أن فقدان هذا التناسق يؤدي حتماً، نتيجة تصادم عوامل الوراثة واضطراب النوع، إلى تفكك الحياة المشتركة وشل إرادتها ثم انقراضها بالتدريج، إننا نؤكد ندرة الشعب الذي

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 72.
(2) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 401.

لم يختلط عبر تجاربه التاريخية الطويلة بشعب آخر لكن الناحية الأساسية التي نؤكدها مرة أخرى هي ضرورة خضوع الشعب لعوامل وتشكيلات وراثية واحدة، وقد يحقق ذلك لأن هناك طريقتين أساسيتين لتحقيق التناسق الحيوي.

أولاً: أن يكون الاختلاط محدوداً بشكل، بحيث لا يؤثر في مجرى التيار الوراثي العام الذي يمثل نوعاً إنسانياً بصفات جسمية ونفسية وعقلية معينة، وشعوب من هذا النوع تصبح تسميتها بالشعوب البسيطة أو القديمة، وذلك لأنها حافظت، رغم الاختلاط على طابعها الأصلي القديم ولم تكن نتيجة اندماج شعبين أو أكثر كما هي الحال في الطريقة الثانية.

ثانياً: أن يندمج شعبان متقاربان في التكوين أو أكثر على الرغم من اختلاف أصولهما العرقية، ويتفاعلان باستمرار ولعدد كاف من الأجيال في عزل نسبة مئوية واحدة أن للصدفة دوراً كبيراً في هذه العملية ولكن إذا قدر لها النجاح.

فالنتيجة تكون مركباً جديداً لشعب جدي تخضع حياته لعوامل وراثية واحدة ويعمل في تكوينه ومزاجه مركباً متناسقاً لصفات الشعب التي ذابت فيه[1].

وعليه فمن الممكن تسمية هذا الشعب بالشعب المركب أو الشعب الجيد تمييزاً له عن الشعب البسيط القديم، ويتمتع هذا الشعب على الرغم من ضياع صفائه العرقي الطبيعي بالتناسق الحيوي القادر على بلوغ النضج وإبداع الحضارة، أي أنه كالشعب البسيط القديم من الشعوب العرقية الخلاقة ولعل أحسن مثل على الشعب المركب الجديد هو الشعب الإيطالي أو الشعب الفرنسي، أو الشعب الإسباني.

أما الشعب البسيط القديم فإن الشعب العربي والشعب الياباني خير من يمثله في عصرنا الحاضر[2].

إن فكرة صفاء الدم عند الشعوب لا تؤسس إذن جوهر القضية، كما أن ندرة هذا الصفاء التام أو انعدامه لا تقلل من أهمية الأصول العرقية بالنسبة لعلم السياسة، إن الاختلاط الذي يؤدي إلى ضياع تيار الوراثة العام والذي لا ينتهي

---

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 70.
(2) المصدر نفسه أيضاً، ص 71.

بعملية تركيب ناجحة تكون نتيجة الأنواع الفذة الجديدة من الأفراد[1].

ج - توزيع السكان:

يحظى موضوع توزيع السكان على الكرة الأرضية بعناية كبيرة في علم السياسة، وهنا يأتي المحيط الطبيعي للمرة الثانية عاملاً مهماً في الموضوع، فقد نجد بعض المناطق تستوعب عدداً كبيراً من السكان بسبب ملائمة تضاريسها ومناخها ومواردها الطبيعية، كما أنه من الواضح أن عدد السكان لا يعتمد على المحيط الخارجي فحسب وإنما على مدى انتفاع الإنسان من المحيط الخارجي، فالمنطقة التي لا تستوعب عدداً غير قليل من الجماعات في طور الصيد أو الرعي تستوعب عدد أكبر إذا انتقلت إلى طور الزراعة، وتستوعب عدداً غير محدود إذا تقدمت فيها شؤون الصناعة والتجارة، وفي العادة تكون زيادة المواليد على الوفيات كبيرة جداً في المواقع الملائمة الجيدة، وتزداد ضخامة عدد السكان وكثافتهم في هذه المواقع بسبب الجماعات التي تجتذبها إليها لما تتمتع به من مزايا وعيش رغيد[2].

وهكذا تقرر نسبة زيادة للسكان في الدخل ونسبة العدد الذي يأتيها من الخارج بالهجرة كثافة السكان وتوزيعهم، ولقد اتخذت هجرات الشعوب أشكالاً عديدة، هناك مثلاً هجرات الشعوب القديمة المعروفة في التاريخ وهناك أيضاً الهجرات التي شجعتها الاكتشافات في بداية العصور الحديثة، إن حركة السكان داخل حدود الدولة نفسها لا تنقطع، وأحسن مثل على ذلك هو هجرة أهالي الريف إلى المدن الكبرى[3].

ويرجع أغلب المفكرين هذه الحركة بالدرجة الأولى إلى أسباب اقتصادية، غير أن القضية أعمق مما يتصورون، إن هدف أية جماعة من الجماعات في حركتها هذه هو تهيئة ظروف حيوية جديدة أكثر ملائمة من الظروف القديمة

---

(1) كيتيل، العلوم السياسية، ج1، أيضاً، ص 71.

(2) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 401، وكذلك ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 68.

(3) ينظر: أرسطو، أيضاً، ص 401 وللإطلاع ينظر: منتسكيو، روح القوانين، ك 8، ب 2.

لاستكمال نموها والتعبير عن إرادتها بأسلوب معين، إن هناك دافعاً غريزياً قوياً يريد التعبير عن نفسه في تشكيل معين للحياة ولا يستطيع الشعب أن يتغلب عليه أو يتخلص منه إنه جوهر حياته[1].

وقد أثر توزيع السكان على حياة الدول من طرائق عديدة، فقد أدى تجمع السكان في الأصقاع الممتازة الملائمة إلى نشأة مصالح مشتركة في ما بينهم أدت بدورها إلى خلق روح الوحدة، وأدى إلى احتكاك الإنسان بغيره إلى خلق الهيئات ووضع القوانين، ثم إن هجرة المكان وغزوهم لبقاع أخرى قد أدى إلى تنظيم أقوى من التنظيم الذي كان لهم من قبل وإلى نوع جديد من القيود التي تربط الحكم بالمحكوم والجماعة بالجماعة الأخرى، وقد كان لامتزاج الشعوب المختلفة بالتزاوج وتأثير الوسط الجديد دور هام في خلق كثير من التغييرات التي ساعدت على التقدم وعلى نشأة نظام وأشكال سياسية جديدة[2].

ثانياً: عنصر المحيط الطبيعي:

أ ـ سعة الدولة ومساحتها:

اختلفت الآراء وتباينت التجارب التاريخية حول الحجم الصحيح الملائم لإقليم (المساحة) الدولة، إننا نجد اليونانيين القدماء مثلاً يعدون المدينة الإغريقية وملحقاتها مثلاً أعلى للإقليم في الدولة السليمة[3].

---

(1) للتفاصيل حول هذه القضية ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 68.

(2) ينظر: أرسطو: السياسة (السيد)، ص 402، وكذلك ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 69، وما بعدها.

(3) وعلى نقيض اليونان توسع الرومان بإمبراطوريتهم حتى أن العالم المتحضر جميعه وقتها لم يستوعب فكرتهم التي تميل إلى الأخذ بالحدود الطبيعية وبالوحدة الجغرافية وبقدر ما تسمح به أوضاع الدولة، أو بقدر ما تستطيع أن تفرض وجودها على الآخرين، أما الكتاب المعاصرون فمنهم من يفضل الإقليم الصغير على الكبير ويعد ذلك ضرورة لضمان الحكم السهل والتماسك في الدولة، كما وأنهم يميلون إلى الاعتقاد بأن الدول الصغيرة أكثر ملائمة من الكبيرة لتطبيق النظام الديمقراطي الصحيح وأن صغر حجم الدولة على رأيهم لا يمنعها من أن تكون مركزاً رائعاً للإبداع الفكري والفني، كما أن تنوع التنظيم السياسي وتعدده في هذا الحال يسهل على الشعب الاختيار ويفتح الباب على مصراعيه=

حيث يقول أرسطو حول البقعة التي تقطنها الدولة ما يقال عن البقعة التي تقطنها الدولة، يحاكي ما قيل عن عظم الدولة وضآلتها[1].

وجلي فيما يتعلق بتلك البقعة وطبيعتها، أن كل امرئ إنما يحبذ البقعة التي تضمن لأهلها أكبر نصيب من الاكتفاء الذاتي[2]، والبقعة المتنوع الإنتاج تتصف ضرورة بهذه الصفة، لأن اكتفاء البلاد بذاتها، قوامه توفر كل إنتاج لديها، واستغناؤها به عن كل شيء آخر، ويلزم تلك البقعة أن يكون لها من المدى

= أمام المصلحين، إلا أن البعض الآخر يفضل الدولة الكبيرة مؤكداً أهمية مواردها الاقتصادية والعسكرية مشيراً إلى المعنويات العالية عند الشعب التي تخلقها روح الاعتزاز عند المواطن الذي ينتمي إلى دولة كبيرة، ويعتقد هؤلاء الكتاب بأن الدول الصغيرة العديدة تعقد دائماً العلاقات الدولية، قد يكون إقليم الدولة وحدة متماسكة واحدة، وقد يكون مجزئاً تفصل أجزاءه بعضها عن البعض وأقاليم الدول الأخرى، وكما تميل الدول في العصر الحاضر إلى المطالبة بالحدود الطبيعية والإستراتيجية، والمنافذ على البحار فإنها تحاول قدر الإمكان أن تضمن الوحدة المتماسكة لإقليمها، لمزيد من التوسع في دراسة هذا الموضوع ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 72، وما بعدها.

(1) تتأثر القيمة السياسية للدولة بالمساحة التي تشغلها ولا تستطيع الدولة أن تكون عظيمة إلا إذا كانت مساحتها كبيرة، ذلك لأن الدول الصغيرة مهما علا مستواها الثقافي تشعر دائماً بأنها مقيدة صغيرة المساحة، ويخبرنا التاريخ عن دول أصبحت ذات أهمية ولكنها لصغر مساحتها كانت قليلة السكان فلم تستطع الاحتفاظ بالمركز السامي الذي بلغته ومنها سويسرا وهولندا، وليس من الضروري أن تبلغ كل دولة ذات مساحة كبيرة مرتبة الدول العظمى فقد يكون الجزء الأكبر من تلك المساحة لا يساعد على السكن كأن يكون شديد الجفاف مثل صحاري إفريقيا وآسيا وأستراليا أما الدول ذات المساحة الصغيرة فهي في مجموعها بلاد قليلة السكان وبقاؤها على قيد الحياة يعتمد على فضل الدول الكبرى المجاورة لها أو على بقاء تلك الدول على الحياد في أغلب الحروب ومن أمثلتها بلجيكا وهي تدين بوجودها لمجرد أن الدول العظمى تريد بقاءها منطقة محايدة تفصل فرنسا عن ألمانيا للإطلاع: ينظر: متولي د. محمد، ود. محمود أبو العلا الجغرافيا السياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (د ـ ت) ص 62 ـ 63.

(2) ولغرض بيان رأي أفلاطون في اتساع حجم الدولة (المدينة) ينظر: الجمهورية ك4، ص 90، حيث يقول: (يجب أن نلقي على عاتق حكامنا هذا القانون الإضافي وهو أن يعتنوا اعتناء زائداً بأن لا تكون المدينة صغيرة ولا كبيرة بل تظل معتدلة الحجم مع حفظ وحدتها، وإن غرض ابن رشد حول حجم الدول يختلف نوعاً ما عما ذكره أفلاطون الذي يهتم بوحدة المدينة، ولغرض الاستزادة بنظرة تلخيص السياسة (العبيدي)، ص 112.

والاتساع ما يتيح للنازلين بها عيشة دعة وحرية وقناعة[1].

أما هيئة البقعة فليس تبيانها عسيراً وفي بعض نواحي (هذه المسألة) يجب الركون إلى رأي الخبراء والعسكريين، إذ يتحتم أن يشق على الأعداء اجتياح البلاد، وأن يهون على سكانها شن الغارة منها، وفضلاً عن ذلك، فما قلناه عن جمهور أهل الدولة ووجوب التعارف بينهم، نقوله أيضاً عن أراضيها، ما يقابل التعارف (هنا) هو سرعة النجدة[2]، أما موقع المدينة إن لزم اختياره اختياراً يلائم الغرائب فمن الموافق أن يكون جيداً بالنسبة إلى البحر وإلى البر، والغاية الواحدة (من ذلك) هي التي ذكرت إذ يجب أن تكون المدينة متصلة بكل جهات البلاد لِيُخَفَّ إلى نجدتها، والغاية الأخرى هي تسهيل نقل غلات البلاد من فواكه ومواد خشبية ـ وما إلى ذلك من الحاصلات التي قد تكون البلاد غنية بها[3].

ولطالما اختلف الساسة في مسألة اتصال البلاد بالبحر، فهل هذا الاتصال مقيد للدول الصالحة الشرع، أم هو مضر بها؟ فهم يقولون: على الشرائع، وتكاثر الناس فيها لابد أن يتكاثروا عن طريق البحر بإرسال طائفة من التجار واستقبال أخرى ـ يعرقل سير السياسة وتدبير شؤون البلاد[4].

ولا يخفى على أحد، إن لم تقع تلك المكاره ـ إنه خير للدولة وشعب الدولة أن تتصل بالبحر، سواء لأمنها الذاتي، أو لتوفير ضروريات المعاش لديها، والذين يرومون النجاة، يلزمهم لكي يتيسر لهم الصمود في الحرب، أن يسهل عليهم الإسراع إلى نجدتهم من كلا الجانبين من البر والبحر، وإن لم يكن الإيقاع بالعدو من جهة البر ومن جهة البحر معاً كان في وسع من تاخم البحر أن يوقع بالمهاجرين على الأقل من جانب واحد، وما ينقص البلاد من الحاصلات، تستطيع الدولة (بسهولة أكبر) أن تجلبه (عن طريق البحر)، كما يتهيأ لها أن تصدر

---

(1) أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 368.

(2) إبان غارات الأعادي على البلاد.

(3) ينظر: أرسطو السياسيات (بربارة)، ص 369، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 257.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات، (بربارة)، ص 369، وللمقارنة ينظر: أرسطو: السياسة (السيد)، ص 258.

ما زاد عنها من ضروريات المعاش، إذ يلزم الدولة أن تتعاطا التجارة لمصلحتها الشخصية لا لمصلحة الآخرين[1].

أما الذين يجعلون بلادهم سوقاً (مفتوحة) للجميع، فهم يفعلون ذلك ابتغاء الربح، إلا أن الدولة التي يفرض عليها الواجب أن تغامر في مطامع كهذه، يتحتم عليها أن لا تحصل على سوق تجارية من هذا النوع، ولكن بما أننا نرى في أيامنا لكثير من الأمصار والدول موانئ ومرافئ، وقعت موقعاً طبيعياً حسناً، لا تزاحمها العاصمة في هذا الموقع ولا تبعد عنها كثيراً بل تشرف عليها بأسوارها وأبراجها وما إلى ذلك من حصون، فقد غدا واضحاً أن الخير الذي قد يتأتى من اتصال البلاد بالبحر يثبت للدولة، وأما الضرر المحتمل الوقوع، فإن من السهل على الدولة تجنبه، بسنها قوانين تبين وتعين فيها الأشخاص الذين تحظر عليهم التخالط، والأشخاص الذين تفرضه عليهم[2].

وقد شدد أرسطو على أهمية القوة البحرية بالنسبة للدولة حيث يقول فلا يخفى على أحد أن الأفضل فيها هو أن تبلغ حداً معلوماً من الكثرة، إذ أن الدولة لا تحوي تلك القوة لمنفعتها الخاصة فقط بل تلقي أيضاً رهبتها على بعض المتاخمين وتحث البعض الآخر، بطريق البحر، كما تسرع إلى نجدتهم عن طريق البر، وأما كثرة (وحدات) تلك القوة وحجمها، فيجب النظر لتحديدها إلى نهج الدولة في معاشها، لأنها إن نحت في حياتها نحو الزعامة (والتدخل) السياسي تحتم ضرورة على قوتها البحرية أن تجاري الأعمال (السياسية) وتوازيها[3].

ب – عزلة الدولة (تضاريسها):

عندما ندرس التضاريس بوصفها عاملاً مؤثراً في تقدير قيمة الدول ننظر إليها

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 369، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 258.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 370، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 258.

(3) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 270.

من ناحيتين:

أولاً: كون التضاريس عنصراً يدخل في بناء الدولة:

للتضاريس أثر كبير في تقدير قيمة الدولة فهي والمناخ مجتمعان يحددان المزايا الاقتصادية التي قد تتمتع بها الدولة وتكون عاملاً لنهوضها وتقدمها، وتعد الأرض السهلة المستوية إذا خضعت لظروف مناخية ملائمة، أصلح الجهات للتقدم الاقتصادي، والاجتماعي وقد يكون للأراضي الجبلية قيمة كبيرة كمورد للدول تحصل منه على الثروة المعدنية اللازمة ولكن هذه القيمة مهما كانت عظيمة تتضاءل إلى جانب الفوائد التي تجنيها الدولة من الأراضي المنبسطة، لهذا نجد أن الإنسان قد ركز نشاطه الاقتصادي من الأراضي السهلة وركز مساكنه ومنشآته ومدنه في تلك الجهات والجزء الأكبر من سكان العالم يعيش الآن في السهول[1].

وإذا توفر لإحدى الدول مساحة كبيرة من الأراضي المنبسطة واستطاعت الدولة أن تستغل تلك المساحة في الإنتاج الزراعي والصناعي كان ذلك سبباً لنهوضها وإذا لم تهيئ الطبيعة للدولة أرضاً سهلة واسعة يمكن الانتفاع بها كان ذلك مشكلة تواجه اقتصاد الدولة وتحول دون بلوغها مرتبة الدول العظمى، وقد تهيئ الظروف للدولة مساحات واسعة جداً من الأراضي ولكنها تقسوا عليها في ظروفها المناخية وهنا لا يكون للسهول قيمة كبيرة مثل السهول الواسعة التي تتألف منها جهات الاستبس في آسيا[2].

وإننا نجد أن السهول تؤدي بصفة عامة دوراً مهماً في اقتصاديات الدول فالمدن الكبرى تقوم والصلة بينها تكون قوية ولا يعوقها عائق ولكن يلاحظ أن الأراضي السهلة التي تسهل الاتصال بين مراكز العمران وتساعد على النشاط البشري تكون في نفس الوقت جهات مفتوحة يسهل غزوها والاعتداء عليها،

---

(1) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 368، وكذلك ينظر: متولي، د. محمد، الجغرافية السياسية، ص 73 ـ 74.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 386، وكذلك ينظر: متولي د، محمد، الجغرافية السياسية، ص 74.

وهذا يفسر لنا كيف أن الدول تبدأ حياتها في جهات محمية، ونظراً لأن الأراضي السهلة في بدء حياة الدولة لا تغطيها الحماية الكافية إلا إذ كانت محاطة بالمستنقعات، والغابات فإن الأمم تفضل أن تولد في المناطق الجبلية حيث تقضي الدولة مرحلة النشأة والتكوين وفي مرحلة الشباب تخرج من مركزها الجبلي لتغزو الأراضي السهلة المجاورة وتضمها لأملاكها[1].

ثانياً: العلاقة بين التضاريس وبين حدود الدول:

المعروف عن الحدود السياسية أنها من عمل الإنسان، وأن الإنسان حاول أثناء تخطيطها الانتفاع بالتضاريس قدر المستطاع، حيث تقرر التضاريس إلى حد كبير عزلة الدولة عن المؤثرات الخارجية أو تعرضها لها، كما أنها تؤدي دوراً في تقرير أسلوب حياتها وطبيعته، كأن يعود السلم والاطمئنان أجواءها نتيجة الحماية الطبيعية التي تقدمها أو كأن تكون عرضة للحرب والخطر الدائم نتيجة انكشاف حدودها ومداخل إقليمها للدول الطامعة المجاورة[2].

ولذلك أيضاً أثر مباشر على نوع السلاح، الذي تعتمد عليه الدول بالدرجة الأولى في الدفاع عن نفسها، كما وله علاقة كبيرة بالدور التجاري الذي تؤديه الدولة في السلم، فلا شك أن العزلة التي تسببها التضاريس الأرضية تساعد

---

(1) ينظر: متولي، د. محمد، الجغرافية السياسية، ص 75 ـ 76.

(2) تحدد الطبيعة التضاريس الأرضية للدولة إلى حد كبير ما إذا كانت هذه الدولة ستتطور بمعزل عن المؤثرات الخارجية أو ما إذا كانت ستدخل في علاقات سلمية أو عدائية مع الدول الأخرى، فحدود نهر الراين، وهي أضعف نقاط الحدود بين فرنسا وألمانيا كانت مثاراً للنزاع بينهما وساحة حرب في أوربا، وقد ساعدت الموانئ الرائعة التي تمتلكها اليونان وساحلها المرصع بالجزر العديدة، هذه الدول على التوسع والتجارة والاستعمار، كما أننا نجد أن كلاً من إنكلترا وإسبانيا اللتين تفصلهما عن الدول الأخرى حدود طبيعية، نشأت نظمها وهيئاتهما السياسية دون أي تدخل خارجي وتقدمت كل منهما في أمور التجارة والبحرية وإنشاء إمبراطورية استعمارية، إلا أن ما تجنيه الدولة من حماية حدودها الطبيعية لها يضيع بعضه في خطر التعرض للانقسام الإقليمي والركود والجمود الداخلي ويضيع في حالة الحدود المائية في الاعتماد على القوة البحرية للحفاظ على صلاتها وعلاقاتها الخارجية فالجدار الذي يحول بين اقتحام الناس إياه، يحجب من يقيم وراءه لغرض الاستزادة، ينظر: كيتيل، العلوم السياسية ج1 ص 45 وما بعدها.

الدولة أحياناً على التطور المستقل ولكنها قد تعني من ناحية أخرى الانقطاع عن العالم والجمود، وأوضاع من هذا النوع لها علاقة وطيدة بالعادات والتقاليد والقوانين المرعية في الدولة[1]، أما في الجهات المنخفضة التي يستوي فيها وجه الأرض حيث يؤدي ذلك إلى استخدام الإنسان الأنهار والمستنقعات والبحيرات والغابات كحدود[2].

ونظراً لعدم وجود ظاهرة تضاريسية في الأراضي المنخفضة تعتمد كحدود يمكن استخدامها في الدفاع، فإن الإنسان يعمد إلى تشييد الحصون على طول الحدود لتقوم مقام الحصون الطبيعية، وقد كانت الأسوار أهم المنشآت التي اعتمد عليها الإنسان في الدفاع قديماً فبناها على طول الحدود لترد غارات المغيرين ويعد سور الصين العظيم أهمها، وقد بناه الأباطرة القدماء على طول حدودهم لصد الرعاة المغول الذين يعيشون على أطراف الصين، ولم تعد الأسوار الآن أهمية حربية، لهذا عمدت بعض الدول إلى إقامة منشآت دفاعية من نوع آخر على طول حدودها التي تمتد في الأراضي السهلية وبما كانت تحصينات خط ماجينو أهمها[3]، أما الأراضي الجبلية وهبت الطبيعة السلاسل جميع المؤهلات التي جعلتها حدوداً طبيعية من الدرجة الأولى، فهي حواجز تقف في وجه المغيرين وتوفر على الدولة إقامة الحصون والمنشآت العسكرية، وهي بحكم فقرها في الحياة النباتية التي يعتمد عليها الإنسان والحيوان تكون قليلة السكان[4].

* * *

(1) تتأثر العادات والقوانين بطابع الدولة الانعزالي مثال ذلك أن (بلاك ستون) يقرر أنه في جزيرة (مان Man) لا تعد سرقة حصان أو ثور جريمة، وإنما تعد مخالفة لصعوبة إخفائهما عن الأنظار، إلا أن سرقة الخنزير أو الديك تعد جناية يعاقب عليها بالإعدام، لأنه يمكن استهلاكهما بسهولة، حول ذلك راجع: كيتيل العلوم السياسية، ج 1، ص 46 ـ 47.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة) ص 387، للاستزادة كذلك ينظر: كيتيل العلوم السياسية ج 1، ص 54 ـ 55.

(3) هي عبارة عن معسكرات فرنسية كبيرة تحت الأرض على طول خطوط الحدود بين ألمانيا وفرنسا ومزودة بكل وسائل الدفاع.

(4) ينظر: متولي، د. محمد، الجغرافية السياسة، ص 77.

المبحث الثاني
موقع الدولة (الإقليم)

يعد الإنسان مركز الإبداع، إلا أن للبيئة دوراً في خلق التنظيمات الاجتماعية ولقد تعاون الإنسان بأحواله والطبيعة بأجوائها على نشوء الدولة، لذلك فإننا نجد دائماً ترابطاً وثيقاً بين فكرة الدولة وفكرة إقليم محدد من الأرض يسكنه شعبها باستمرار[1] فالوحدة المكانية شرط أساسي لوجود الشعب ولا يصح بالمعنى الدقيق عند الجماعات الرحالة شعوباً ما لم تستقر في إقليم معين من الأرض أو تحصر تجوالها في وحدة جغرافية معينة أن ذلك لا يعني بالضرورة امتداداً جغرافياً واحداً ولكنه يعني في جميع الأحوال جزءاً أو أجزاء من الأرض يقيم أو يتحول فيها الشعب بصورة دائمة[2].

إن التفاعل مستمر بين الوحدة العضوية وبين التربة التي توجد فيها والأرض جزء لا يتجزأ من حياة الشعب الذي نشأ وعاش وتكامل فيها، إنها مهده وأجواء نشوئه وتطوره وهي تحمل طابعه وتضم تراثه، إنها تستوعب حياته كاملة في وحدتها الزمنية، كل ذلك في توتر مستمر في عملية تفاعل تحركها باستمرار رغبة الإنسان الغريزية في إخضاع الطبيعة وصب تفاعلها في قوالب إرادته، ذلك كله يجعل من الشعب والأرض نسيجاً حياً مترابطاً واحداً ومن هذه الحقيقة الراسخة تنبثق فكرة الوطن وقدسية ترابه، كما أن الإقليم ركن أساسي في مفهوم الشعب، فهو في الوقت نفسه مفهوم لا بد منه لكيان الدولة، وبدون الإقليم لا يمكن أن تنشأ الدولة، فوجود جماعة من الأفراد مهما كان عددها لا يكفي بذاته لنشوء الدولة ما لم تقطن هذه الجماعة بقعة معينة من الأراضي على سبيل الاستقرار[3].

---

(1) ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 272.

(2) ينظر: ليلة، د. محمد كامل، النظم السياسية ص 28.

(3) المصدر نفسه أيضاً، ص 29.

أولاً: الشروط:

لقد بين أرسطو الشروط التي يجب توفرها في موقع المدينة المثالية حيث يقول يجب أن تكون المدينة متوسطة بين البر والبحر، وعلى اتصال بكل أراضي البلاد إن أمكن أما موقعها بحد ذاته، فيتوخى في اختياره النظر إلى أربعة أمور:
أولاً: ـ إلى صحة (الأهليين) وهذا أمر ضروري، ((فالمدن المنحرفة إلى الشرق، والمعرضة للرياح الشرقية التي تهب من جهة مطلع الشمس هي مدن أطيب هواء، والمدن التي تنزل في الدرجة الثانية من حيث طيب الهواء هي المدن المتجهة نحو الشمال، لأن هواءها بارد صحي))[1].

ومن وجهات نظر أخرى ينبغي أن يكون الموقع على السواء مختاراً بحيث يلائم المشاغل الداخلية للسكان ولصد الغارات التي يمكن أن تكون المدينة محلاً لمعاناتها، ويلزم في حالة الحرب أن يتمكن أهل المدينة من أن يخرجوا منها بسهولة، وأن يكون شاقاً على الأعداء دخولها وحصارها على السواء، ينبغي أن يكون للمدينة داخل أسوارها مياه كثير من الينابيع الطبيعية وإن خلت البلاد منها، يتدارك الأمر بإعداد صهاريج كثيرة وكبيرة تخزن فيها مياه الأمطار، بحيث لا يعوزهم الماء إذا حوصروا وحالت الحرب دون خروجهم إلى الأرياف[2].

ويرى أرسطو ضرورة اهتمام الولاة بصحة سكان المدينة، وذلك بإعطاء الأمر عناية جدية حيث يقول: (ولما توجب الاهتمام بصحة السكان، وكان قوام هذا الاهتمام أولاً في تشييد المدينة في موضع صالح وحسب اتجاه حسن).
وثانياً: ـ في استعمال مياه صحيحة تحتم أن يعني (الولاة) بهذا الأمر عناية جدية لأن أهم الأشياء وأكثرها استعمالاً في خدمة الجسد هي أكثرها نفعاً للصحة، والحال فاعلية المياه والهواء لها هذه الطبيعة ولذلك لا بدّ في المدن التي تفقه مصلحتها ـ إن لم تكن المياه كلها متماثلة ولم تتوفر لديها الغدران لا بد لتلك من

(1) أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 386، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 272.
(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 386، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 272.

التمييز بين المياه المعدة للغذاء، والمياه المعدة للأغراض الأخرى)[1].

أما الأمكنة المحصنة، فمصالح الأحكام السياسية المختلفة متباينة بشأنها، فالقلعة المشيدة في أعالي المدينة، تلائم نظام الأقلية والنظام الملكي، والسهل يلائم النظام الشعبي، ولكن لا السهل ولا القلاع العالية تلائم نظام الأعيان، بل بالأحرى تعدد الثغور المنيعة، وأما ما يتعلق بتنسيق البيوت الخاصة، فالأجمل والأصلح للشؤون الأخرى أن يتقن تخطيط (تلك البيوت) وأن نتبع فيه الطريقة الحديثة[2]، بيد أن سلامة الأهليين في الحروب تفر من الطريقة المتبعة في القدم، وهي تناقض الطريقة الحديثة، إذ يجب أن يصعب على الغرباء الخروج من المدينة (بعد ولوجها) وأن يعسر على مهاجميها اكتشاف شعبها[3].

وممكن التوفيق بين الخطتين، وقد يتهيأ هذا الأمر إن وضع للمدينة رسم يحاكي ما يدعوه الزراع (بمخمسات الجفاف)، ينبغي أن لا تخطط المدينة كلها تخطيطاً منتظماً بل أن تخطط ذلك التخطيط في بعض أقسامها وجهاتها فقط على النحو الذي يوفق بين أمنها ورونقها، أما ما يتعلق بالأسوار فالذين يأبونها على المدن الفخورة ببأسها، إنما يرتؤون رأياً غاية في الغباوة ولاسيما أنهم يرون بأم العين كيف خضعت الحوادث من غلواء المدن المفاخرة تلك المفاخرة[4].

ويرى أرسطو (أنه لا يجمل بأهل المدينة أن يحاولوا النجاة من أعداء لا يفوقونهم عدة أو عدداً، بالتحصن وراء أسوارهم، ولكن ربما أنه يحتمل ويحدث

---

(1) أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 387، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 273.

(2) إن الطريقة الحديثة في تقسيم المدينة إلى شوارع منظمة وهي خلاف الطراز القديم للعمارة الذي يتمثل في إنشاء الدور بعضها على مقربة من البعض الآخر دون أي نظام - حيث كانوا يظنون أن هذا الوضع (المدن المنظمة) كان يسمح بدفع العدو إلى عدم النظام وصعوبة خروجه من المدينة - في حين يمنح هذا النوع من العمارة نصب (الكمائن) التي يستطيعون من خلالها القضاء على قوات العدو.

(3) ينظر: أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 387، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد)، ص 273.

(4) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 387 ـ 388، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 273.

أن يكون تفوق المهاجمين أعظم من أن تدفعه بسالة رجال قلائل، يجب الاعتقاد أن مناعة الأسوار التي تضمن أكثر ما يكون سلامة المحتمين بها هي من الخطط الحربية والصميمة، هذا إذا كان لابد من النجاة، ولاسيما في عصرنا، حيث أتقنت غاية الإتقان وسائل رشق القذائف المناجق وآلات الحصار)[1]، لأن ترك المدن غير محوطة بأسوار، يماثل التماس أرض يسهل اجتياحها، والتماس نسق ما فيها من أرض وعرة جبلية[2]، ويشبه أيضاً هذا الأمر ترك البيوت الخاصة بلا جدران، لئلا يعد سكانها أناساً جبناء، وعلاوة على ذلك ينبغي أن لا يغرب عن الأذهان أنه يتاح لمن يحوطون مدنهم بأسوار، أن يستخدمونها على وجهين: على كونها ذات أسوار، وكأنها بلا أسوار، بينما لا يتهيأ هذا الاستخدام المضاعف في المدن العارية من الأسوار، فإن كانت الحال على هذا النحو، لا أن تحوط المدن بأسوار فحسب، ولكن أن يراعي هذان الأمران أيضاً وهما أن تساعد الأسوار على تزيين المدينة، وأن تصلح للأغراض الحربية القديمة والحديثة الاختراع، لأنه كما يجهد المهاجمون في استنباط أساليب التغلب، كذلك ينبغي لمن يزودوا بأنفسهم، أن لا يقنعوا بوسائل الدفاع المأنوسة، بل أن يجدوا في طلب غيرها والاحتيال لبلوغها، هذا وأن الأعداء ليحجمون عن مواجهة من أحسنوا الهيبة وأتقنوا أساليبها[3].

ثانياً: تأثير (الإقليم) في موقع الدولة:

هو الأحوال الطبيعية للضوء والحرارة والرطوبة في منطقة معينة فتأثيره واضح على الفرد والجماعات المكونة للدولة، إنه يؤثر على مزاجهم ونشاطهم وعلى معدل الولادة وسن البلوغ بينهم، وذلك مما له من تأثير بالغ على حياة الدولة، وللمناخ تأثير مباشر على خصوبة التربة ومصادر الثروة النباتية والحيوانية

(1) أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 388، وللمقارنة ينظر: أرسطو: السياسة (السيد)، ص 274.

(2) بحيث يسهل اجتياحها على أول معتد مغتال.

(3) ينظر: أرسطو، السياسيات، (بربارة)، ص 388: وللمقارنة، ينظر: أرسطو، السياسة (السيد) ص 274.

المؤثرة بدورها ويمكن القول بصورة عامة أن العوامل المناخية القاسية من أي نوع تتدخل في كيان الدولة ومقدراتها، فالضياء اللامع المذهل المنعكس من ثلوج المنطقة القطبية أو الصحراوية الاستوائية وطوال الليالي في المناطق القطبية والبرد الشديد والحرارة والمستنقعات المكونة للملاريا في المناطق ذات الأمطار الغزيرة والمناطق الجافة عديمة المطر كلها تجعل حياة الدولة صعبة وتحدد من نشاطها السياسي المنظم فجميع الدول العظمى ظهرت في مناطق مناخية معتدلة ذات رطوبة نسبية معتدلة أيضاً[1].

وبينما نجد أن أقدم الدول قد ظهرت في بلاد ذات مناخ دافئ نسبياً، حيث أنعمت الطبيعة على أهلها بوفرة الغذاء ومنحتهم الفراغ الكافي للتقدم الاجتماعي، فإن أعلى أشكال الدول ظهرت في بلاد ذات مناخ، أبرد يشجع على النشاط، ويساعد على التقدم المستمر[2]، ويعطي المناخ المعتدل فصولاً متباينة

---

(1) يقسم الجغرافيون القدماء الأقاليم المناخية إلى سبعة أقاليم ويتفق المفكرون حول أهمية الإقليمين الرابع والخامس لأنهما يقعان في الوسط حيث يكون المناخ معتدلاً يساعد على ظهور الدول العظمى، ولغرض معرفة حدود الإقليمين ينظر: المقريزي، الخطط، ج1، بيروت (د ـ ت) ص 22 ت 23، حيث يتحدث عن الإقليم الرابع، فيقول: (مسافة هذا الإقليم ثلاثمائة ميل، ويبدأ من الشرق فيمر ببلاد البيت الحرام وخراسان وسمرقند وبخارى والموصل ونصيبين وشميشاط والرقة وبلاد الشام وطرابلس لبنان وحماة وصيدا ويقطع بحر الشام على جزيرة قبرص ورودس وينتهي إلى بحر المغرب، وألوان أهله ما بين السمرة والبياض، ومن هذا الإقليم ظهرت الأنبياء والرسل، ومنه انتشر الحكماء والعلماء، ويعده في الفضيلة الإقليم الثالث: والخامس: منها على جنبيه، أما الخامس: فابتداؤه من المشرق إلى بلاد يأجوج ومأجوج ويمر بشمال خراسان، وكذلك يمر على بلاد الروم إلى رومية الكبرى والأندلس حتى ينتهي إلى البحر في المغرب، وقد حدد موقع هذين الإقليمين ابن رشد من خلال كتابه، تلخيص السياسة، (العبيدي)، ص 78 ـ 79 حيث يقول أن موقع هذين الإقليمين هو بلاد العرب عامة من البيت الحرام فالعراق وسوريا ومصر والأندلس حتى ينتهي إلى البحر في المغرب، ويرى الحكمة لا توجد في بلاد اليونان فقط، بل توجد في الأندلس وسوريا والعراق ومصر كذلك لكون هذه الدول جميعاً تقع ضمن الإقليم الرابع وهو أعدل بقاع الأرض في المناخ والتربة، ولغرض الاستزادة حول هذين الإقليمين ينظر: ابن رشد: تلخيص السياسة (د. حسن العبيدي)، ص 78 وما بعدها.

(2) الذي نلاحظه بصورة عامة في هذا الصدد هو أن التطرف في الأحوال المناخية لا يساعد=

تكون شيئاً من تنوع الفعاليات المختلفة التي تتفاعل بعضها مع بعض بقوة وتشجع بدورها على تحقيق التقدم[1].

ويؤكد أرسطو على وجود علاقة مباشرة بين المناخ ومزاج الأجناس الذي له نتائج ملموسة في حياة الدولة، فالشعوب التي تعيش في مناطق باردة شعوباً نشيطاً متزنة مجدة مفكرة وليست شعوباً عاطفية إنها شعوب حذرة، ليست مندفعة متسرعة، أما الشعوب التي تعيش في مناطق دافئة فهي شعوب تسعى إلى الراحة وتكون مندفعة مرحة عاطفية وبالأخير خيالية، فالمناخ البارد يزيد من الصراع مع الطبيعة للحصول على الغذاء، وهو قاس فضلاً عن أنه يضع الكثير من المصاعب في طريق الحياة ويعطي نتائج ثابتة تؤثر على قلب الإنسان وفكره، أما في المناطق الدافئة حيث الطبيعة سخية، فإن الحياة فيها تتصف بما في حياة الطفولة من مرح وطيش وبما في هذه الحياة من سحر وضعف[2].

ويبعث المناخ الاستوائي على الخمول العقلي ويساعد على الكسل والتراخي والانغماس في الملذات والإفراط في أمور أخرى عديدة تضعف من قوة الشعب الجسمية، وغالباً ما يقارن الاستقراء السياسي لسكان المناطق الشمالية بعدم الاستقرار الملموس بين سكان المناطق الجنوبية أن قابلية الأفراد لتكييف أنفسهم مع مناخ مختلف عن المناخ الذي نشأوا فيه من البداية أمر ذو نتائج خطيرة على الحياة السياسية، فلم يستطع الجنس الأسود تكييف نفسه مع صعوبات الحياة في مناخ بارد، إذ تزداد نسبة الوفيات فيه بصورة ملحوظة كلما اتجه إلى مناطق أبرد، ويصعب على الجنس الأبيض العيش في المناطق

= على نشوء التشكيلات السياسية الممتازة، ولقد ظهرت الدول الكبيرة غالباً في مناطق يسودها مناخ معتدل في حرارته ورطوبته وهي تحتل عادة مناطق العروض الوسطى، ويرى بعض الكتاب أن المناخ المثالي للنشاط الإنساني الذي تتطلبه مقتضيات الحياة الحديثة هو ذلك المناخ الذي يمتاز بكثرة تغيراته الجوية مع ارتفاع قليل في رطوبته خاصة في فترات الدفء وبلوغ النشاط الجسمي الذهني فأحسن ما يلائمها على رأيهم، هو الشتاء البارد نوعاً ما الذي لا يصل إلى درجة الانجماد.

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 48 ـ 49.

(2) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 371 ـ 372، وكذلك بنظرة أرسطو، السياسة (السيد)، ص 260 ـ 261.

الإستوائية ولهذا اضطر هذا الجنس عندما توسع في سياسته الاستعمارية إلى أن يستورد معه طبقة حاكمة كان يغيرها على الدوام، وكانت هذه الطبقة تؤلف جهاز الاستغلال الحكومي والاقتصادي يساعدها عدد من السكان الأصليين الأرقاء المستعبدين الذين يستخدمون في أمور الزراعة التي تعد قاتلة مميتة للرجل الأبيض في المناطق الحارة[1].

وقد أصبح مؤكداً من خلال الدراسات الحديثة أن نوع الجريمة يختلف في الأقطار الحارة عنه في الأقطار الباردة، ففي المناطق الحارة حيث تزداد كثافة السكان تكون حياة الإنسان رخيصة، ويكون احتكاك الإنسان بأخيه الإنسان، نتيجة لذلك، كثيراً..

فتأخذ الجرائم الطابع الذي يعرض حياة الإنسان للخطر كالقتل وقطع الطريق والاغتصاب، أما في المناطق الباردة، حيث يقل عدد السكان ويقل معه احتكاك الأفراد بعضهم ببعض حيث تحتل وسائل التغلب على الطبيعة أهمية أكثر يكون نوع الجرائم بصورة أساسية من النوع الذي يتعلق بممتلكات الأفراد، ونتيجة لهذه المؤشرات المناخية المؤثرة على الإنسان إلى درجة لا بأس بها، يتكون لدى الناس من قيم أخلاقية مختلفة، وهذه بدورها تؤثر على قوانين الدولة ومنظماتها، وإذا كان من السهل الذهاب بمثل هذه التعليلات إلى أقصى حدود الشدة، فإنه تبقى أمامنا الحقيقة التي لا مفر منها وهي أن الكيان السياسي بوصفه واحداً من أشكال الفعاليات الاجتماعية، يتأثر أخيراً بكل وجه من أوجه المحيط الطبيعي الذي يقع فيه[2].

ثالثاً: الموارد الطبيعية في موقع الدولة (أهميتها):

أما الثروة الطبيعية فإنها تشتمل الثروة المعدنية والثروة النباتية والثروة الحيوانية وهي التي لها أهميتها الكبيرة في تطور الدول، ولكي تدرك الأهمية الحقيقة للثروة المعدنية علينا أن نتذكر أولاً، ، أن عصور التطور الأولى عند الإنسان حملت دائماً طابع المعدن الذي ساد فيها، بحيث الاصطلاحات (العصر

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 49.
(2) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 50.

الحجري) و(العصر البرونزي) و(العصر الحديدي) سميت كذلك لتمييز أنواع معينة من الثقافة. وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من ذلك حيث أنهم فسروا جميع أنواع التقدم الإنساني في ضوء وجود المعادن أو عدم وجودها، ومعنى هذا من الناحية السياسية، أن الأقوام التي استخدمت أسلحة برونزية وحديدية كانت تتفوق على تلك التي استخدمت أسلحة بدائية من الخشب والحجر وقد كان للمعادن دورها. ولا يزال في الحروب والفتوحات وما يترتب على ذلك من تنظيم اجتماعي وتشكيل سياسي[1]. وكانت المعادن الثمينة دائماً سبباً في كثير من الحروب بين الشعوب، وهي التي تحرك أطماع الدول وتدفعها أحياناً إلى العدوان والاستعمار وهذا وإن لتوزيع مصادر الثروة المعدنية تأثيراً مباشراً على أهمية وقوة الدولة[2].

أما الثروة النباتية فقد كانت السبب في إنشاء أقدم الدول في الأماكن التي وجد فيها الغذاء بكثرة، حيث زادت كثافة السكان واستغلالهم إلى ما في هذه الأماكن وأدى احتكاك الإنسان بالإنسان إلى تقدم الحضارة[3]، وإن تجمع الأفراد في المناطق التي تكثر فيها الثروة النباتية، يستوجب بدوره تنظيماً سياسياً بشكل من الأشكال ويخلق في الوقت نفسه مشاكل سياسية واجتماعية كثيرة

(1) ومن الأمثلة على ذلك هو احتلال عدد من الدول مركزاً مرموقاً في الشؤون الأوروبية في القرن السادس عشر يعزى إلى حد ما إلى سيطرتها على المصادر المعدنية أما في العصر الصناعي الحديث فإن توافر احتياطي الحديد والفحم الحجري أمر بالغ الأهمية، أما البترول فيحتل أهمية كبيرة في الشؤون العالمية في الوقت الحاضر ذلك بسبب سعي الدول للحصول لنفسها على كميات احتياطية منه لاستهلاكه في المستقبل.

(2) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 124، وكذلك ينظر: كيتيل: العلوم السياسية، ج1، ص 52.

(3) فقد كان الرز والتمر في العالم القديم والذرة والموز في العالم الجديد، أساساً لحياة الإنسان في وقت كانت تعتمد فيه الحياة من أجل بقائها على الطبيعة، لذا فإن الإمبراطوريات العظمى في مصر والصين وبابل والهند والمكسيك قد نشأت في بقاع تعده، مخازن طبيعية للحبوب، أما البقاع التي هي أقل خصوصية كاليونان فإنها أرغمت على زيادة الاعتماد على التجارة الخارجية بغية الحصول على الغذاء فاستخدمت محاصيلها الأساسية من الشراب وزيت الزيتون اللذين كانت تنتجها بكميات غزيرة تفيض عن حاجة السكان وسيلة من وسائل التبادل مما سهل سبل التعامل.

وعديدة، كما وأن عدم توفر الثروة النباتية في إقليم الدولة يدفع شعبها عادة إلى نشاطات أخرى يعوضون بها، هذا النقص كأن يمارسون التجارة ويبحثون عن الغذاء في بلدان أخرى، أو قد يلجؤون إلى الصناعة ومبادلة ما يصنعون بغذاء الدول الأجنبية، ثم إن عدم توفر الغذاء الكافي لشعوب بعض الدول قد يكون دافعاً من جملة دوافع أخرى إلى التوسع والاستعمار، ولوفرة الثورة النباتية في مناطق معينة ولندرتها في مناطق أخرى علاقة مباشرة بهجرات الأفراد والجماعات واستيطانهم في أراضي جديدة كما أن علاقتها بالاستكشافات الجغرافية الحديثة وما ترتب على ذلك من تطورات سياسية عالمية هامة لا يمكن أن تنكر في أي حال من الأحوال[1] ويعد تسابق السكان على سبل العيش أحد الأسس المهمة التي دعت الأقوام في السابق إلى الهجرة وإلى استعمار الأراضي الجديدة عند استكشافها وإلى الهجرة إلى أقطار أخرى في العصر الحاضر[2].

أما الثروة الحيوانية فإن تأثيرها كان كبيراً في المراحل المبكرة لتطور مجتمع الدولة، إن لتوفرها بمقدار ونوعه، ولعدم توفرها تأثيراً لا ينكر على التنظيم الاجتماعي. كان لانتقال الإنسان مثلاً من مرحلة الصيد إلى مرحلة الوعي أهمية في تطور حياته الاقتصادية وتنظيمه الاجتماعي وكان وجود بعض أنواع الحيوانات وبمقدار كاف سبباً أساسياً من جملة الأسباب التي أدت إلى ذلك، وكان لكل ذلك أثر في نشوء الدولة لقد كان تدجين الحيوانات خطوة كبيرة نحو ضمان غذاء دائم. وساعد هذا بدوره على استقرار التنظيم الاجتماعي وخلق نوع من الثروة، وكل ذلك استوجب وجود سلطة منظمة مشرفة ولطالما أثر وجود

(1) أضف إلى ذلك كله أن وفرة نبات معين من النباتات والطريقة المتبعة في زراعته وتصريفه قد يؤثر تأثيراً كبيراً على المؤسسات السياسية ونشاطات الدولة الداخلية والخارجية، وأمثلة على ذلك البن في البرازيل والقطن في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية والسكر في كوبا، للاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 52، وما بعدها.

(2) ينظر: أرسطو: السياسة (السيد)، ص 125، وكذلك ينظر: كيتيل: العلوم السياسية، ج1، ص 53.

حيوان معين على المنظمات السياسية[1].

إلا أن الحقائق التي أوردناها حول أهمية الموارد الطبيعية أعلاه لا تبرر الأخذ بوجهة نظر بعض الكتاب أمثال (باكل) في كتابه (تاريخ الحضارة في إنكلترا) و(ترايتشكة) في كتابه (السياسة) الذين يجعلون من البيئة القوة الأساسية لمشكلة الإنسان وحضارته. إن تأثير البيئة حقيقة ثابتة ولتفاعلها مع الإنسان دور لا سبيل إلى تجاهله، إلَّا أن مصدر الإبداع الحقيقي لا يستقر فيها، بل في الإنسان وإرادته، وللإنسان تركيبه الحيوي الأساسي وليس تفاعله مع البيئة انسياقاً وانسجاماً في عملية تكيف سلبي لظروفها، بل إنه توتر دائم ناجح عن رغبته الغريزية في صب أوضاعها في قوالب إرادته المبدعة، إنه يبذل قصارى الجهد لتكييف البيئة لنفسه ولظروف حياته العضوية، وعلى مدى نجاحه في هذه العملية يتوقف بقاؤه العضوي واستمرار جهده، فالبقاء في مستويات الحياة العليا نتيجة لفعل إرادة تريد فرض صورتها على ما حولها من تفاصيل مضطربة، إذن للبيئة أثرها ولكنه محدود، لأن الإنسان هو مركز التأثير الأساسي وهو المصدر الأول للإبداع[2].

* * *

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 53.

(2) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 56.

المبحث الثالث
خصال مواطني الدولة المثلى

أولاً: شيم مواطني الدولة المثلى:

لقد تكلمنا سابقاً عن عدد سكان الدولة، وعن الحد الذي ينبغي أن لا يتجاوزه والآن نتكلم على صفاتهم الطبيعية (شيم المواطنين)، وقد يطلع المرء على هذه الصفات إذا درس دول اليونان الشهيرة، ونظراً إلى المعمورة قاطبة، والشعوب التي تقاسمت أنحاءه، (فالأمم المقيمة في الأقاليم الباردة، والشعوب القاطنة في أوربا، كلها إقدام وشجاعة، ولكنها ناقصة الحجا متأخرة في الصناعة[1]، ولذا لا تفتأ شعوباً أكثر ولعاً بالحرية من سواها، ولكنها خالية من النظام السياسي عاجزة عن السيطرة على تخومها، أما الشعوب الآسيوية فهي شعوب ثاقبة الذهن تحذق الفنون والصنائع، ولكنها عارية الثبات ورباطة الجأش، ولذا لا تبرح خانعة مسترقة[2]، وأما الشعب الإغريقي فلما شغل موقفاً وسطاً من الأقاليم[3]. اشترك أيضاً في صفات سكانها، إذ أنه شعب مقدام متوقد الفؤاد)[4].

---

(1) لأن شعوب أوربا كانت بعد متوغلة في البربرية لم تعرف شيئاً من الثقافة أو الحضارة الشرقية ولا اليونانية، ولكن عندما جاءتها تلك الثقافة عن طريق المسيحية أظهرت تلك الشعوب أنها ليست ناقصة الحجا، كما حكم به عليها أرسطو.

(2) هذا يدلنا على فيلسوف كان يعترف بنجابة الشرقيين وتوقد ذهنهم، وأنهم كانوا على جانب عظيم من الحضارة والثقافة العالية.

(3) لقد تحدثنا عن رأي ابن رشد في الإقليم الوسط في المبحث السابق حيث ذكر أن بلاد الإغريق ليست هي التي تقع في الإقليم الوسط فقط، بل تقع كذلك العراق وسوريا ومصر وقبرص والأندلس، حيث يعمل أفراد هذه البلدان نفس الصفات التي يحملها شعب الإغريق.

(4) إنهم قوم يسترون خطاياهم وعيوبهم المكشوفة بما طبعوا عليه من قوة المغامرة والذكاء التي تبعث البهجة في النفوس، لقد كان قرب البحر من بلاد اليونان عامل مساعد أتاح =

ولذا لا يظل شعباً مولعاً بالحرية[1]، سياسة جد فاضلة، وقاصداً أن يفرض سيادته على الجميع[2]، إذا وفق إلى نظام سياسي واحد[3].

من هذا الوسط المنبه النشط تنبعث الشجاعة وتنبعث الثورة العاطفية البعيدة كل البعد عن فضيلة ضبط النفس التي يدعو إليها الفلاسفة دون جدوى ليست المثل العليا لأية أمة من الأمم عادة إلا ستاراً يخفي عن الأعين الفاحصة حقيقة أمرها، ولذلك فإن الواجب يقضي بألا تهمل الحقائق التاريخية، إن الشجاعة والاعتدال والرجولة وعدم الإفراط في شيء ما، إذا شئت الألفاظ التي نقشت على جدران معبد دلفي شعار اليونان وهو يحقق أولهما في كثير من الأحوال أما ثانيهما فلا يحققه اليونان[4]، إلا الفلاحون والفلاسفة والقديسون[5].

= لهم فرص تجارية نادرة، وحرصهم على الحرية في حياتهم الاقتصادية والسياسية، مما جعل اليوناني إنساناً مرن العقل والطبع سريع التهيج والحساسية إلى أقصى حد، إلَّا ما أعظم ما يتبينه الإنسان من تغير الطباع حيث ينتقل من الشرق إلى أوربا فهو ينتقل من الأصقاع الجنوبية إلى أقاليم وسطى في شتائها من البرودة ما يكفي لبعث النشاط دون ركود، وفي صيفها من الدفء ما يطلق القوي دون أن يضعف الجسم والروح، لغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، مجلد ص 98.

(1) إلا أن ولعه هذا بالحرية كان وبالاً عليه، إذ قسم الشعوب اليونانية إلى دويلات لا تحصى، ومنع تلك الدويلات زماناً طويلاً من أن تنظم إلى دولة كبيرة واحدة تستطيع بنفوذها السياسي أن تنشر ثقافتها في العالم كما سيتم لها ذلك على عهد الإسكندر وكما سيفعل الرومان، الذين سيتشربون الثقافة اليونانية ويطبعون بطابعها أقاليم إمبراطوريتهم الواسعة الأطراف، التي ضمن في كنفها طوائف وأمماً لا تحصى.

(2) لقد تحقق حلم أرسطو هذا ردحاً من الزمن على يد الإسكندر الكبير المقدوني تلميذه.

(3) أرسطو: السياسيات (بربارة) ص 371، وللمقارنة: ينظر: أرسطو: السياسة (السيد) ص 260.

(4) أما الإنسان اليوناني العادي فهو رجل شهواني ولكنه رجل ذو ضمير حي ولا يرى خطيئة من ملاذ الجسم ونجد فيها الجواب العاجل للتشاؤم الذي يخيم عليه في فترات تفكيره وهو مغرم بالخمر ولا يستحي أن يسكر منها، ويحب النساء حباً جسمانياً ولا يكاد يشعر بأن فيه خطيئة ما، ولا يجد حرجاً في أن يعفو عن نفسه بعد أن يرتكب خطيئة الاختلاط الشاذ، ولا يرى أن تنكب طريق الفضيلة كارثة لا يمكن النجاة منها، لغرض الاستزادة ينظر: ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، مجلد2، ص 98.

(5) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، مجلد 2، ص 99، وما بعدها.

ويذكر لنا ديورانت عدداً من الصفات الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان اليوناني العادي حيث يقول أن اليوناني لا يقل دهاء عن الشرقي، لا ينقطع عن الحركة والانتقال ولم يكن لشعبٍ قبل الأثينيين ما كان لهم من قوة الخيال أو فصاحة اللسان، ولقد كان التفكير الواضح والتعبير الخالي من الغموض يبدو أن لليوناني من الصفات القدسية فلم يكن يطبق التشويش والارتباك العلمي، ويرى أن الحديث الدقيق القائم على المعرفة والذكاء أرقى متع الحضارة ولقد كان سبب امتاز به التفكير وما امتازت به الحياة من غزارة وقوة، إن اليوناني كان يرى أن الإنسان هو المقياس الذي تقدر به الأشياء جميعاً فاليوناني المتعلم يعشق العقل[1]، وقلما كان يشك في قدرته على إدراك العالم وتصويره، وكان حسب المعرفة والرغبة في الفهم أنبل عواطفه[2].

وكانت روح المبحث هي التي أنشأت علوم اليونان، كما كان الحرص على الاستحواذ منشأ حياتهم الاقتصادية والعامل المسيطر عليها، وفي هذا المعنى الأخير يقول أفلاطون (إن حب الثراء يستحوذ كل الاستحواذ على قلوب الرجال فلا يفكرون إلا في أملاكهم الخاصة والتي تتعلق بها نفس كل مواطن)[3]، فاليونانيون في حقيقة أمرهم حيوانات متنافسة، وبهذه المنافسة القاتلة التي لا هوادة فيها ولا رحمة يحفز بعضهم بعضاً وهم على جانب كبير من الذكاء كثيروا المساومة في البيع والشراء لا يتركون نقطة في حديثهم من غير جدل ومناقشة وإذا عجزوا عن محاربة غيرهم من الأمم تحاربوا فيما بينهم، وليسوا على جانب كبير من رقة العواطف، يعيبون على الرجل دموعه، يشفقون على الحيوان ويقسمون على الإنسان فهم يعذبون العبيد دون ذنب ويتخيل إلى من يراهم ينامون ملء

(1) لقد كشف فيما بعد أن للعقل الإنساني والجهود البشرية حدوداً يقفان عندها ولا يتخطيانها وكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل عند الإنسان اليوناني المترتب على هذا الكشف أن تنتابه حالة من التشاؤم عجيبة لا تتفق قط ببهجته ومرحه، وحتى في العصر الذي بلغ فيه إنتاجه الفكري غايته كانت آراء أعمق مفكريه وهم كتاب المسرحيات لا الفلاسفة تشوبها عقيدته في أن بهجة الحياة خداعة قصيرة الأجل وأن الموت رابض له متربصاً به.

(2) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، ج 2، مجلد 2، ص100.

(3) ديورانت، ول، قصة الحضارة، اليونان، ج2، مجلد 2، ص 100.

جفونهم بعد أن يذبحوا جميع من في المدينة من غير المحاربين ولكنهم مع ذلك يكرمون العاجز والفقير وكان المظلومون المضطهدون من المدن الأخرى يجدون في (أثينية) ملجأ يحميهم ويعطف عليهم[1].

والحق أن اليوناني لم يكن يفكر في الأخلاق كما نفكر فيها نحن الآن، فهو لا يأمل أن يكون له ما للصالحين من أفراد الطبقة الوسطى من الضمير، أو ما للأشراف من شعور بالشرف، بل يرى أن أحسن الحياة هي الحياة الكاملة، المليئة بالصحة، والقوة والجمال والانفعال والثراء والمغامرة، والتفكير، والفضيلة عنده هي الرجولة، والرجل المثالي عند الاثنين هو الذي يجمع بين الجمال والعدالة في فن من فنون العيشة الراقية والذي يقدر في صراحة الشهرة والثراء والصداقة كما يقدر الفضيلة وحس الإنسانية، وقد اجتمعت صفات الاثنين كلها لتقيم دولة المدينة ففيها ولدت قوتهم وشجاعتهم، وحدة ذكائهم وألمعيتهم وشقشقة لسانهم، وشدة مراسهم، ومحبتهم للكسب، وشدة غرورهم ووطنيتهم، وعبادتهم للجمال والحرية، وفي دولة المدينة اجتمعت هذه الصفات كلها وبلغت غايتها وهم سريعو الانفعال ولكنهم لا يميلون كثيراً إلى الهوى، وبحيز من التعصب الديني في آن إلى آن، غير أنهم لا يتخذونه وسيلة الحد من حرية الفكر[2].

بل يتخذنه سلاحاً من أسلحة السياسة الحزبية، ورباطاً لتجاربهم الأخلاقية[3] وفي هذا الصدد يذكر لنا أرسطو أنه ليس كل أبناء الشعب اليوناني يمتلكون التوقد الذهني والولع بالحرية بل بعضهم قد يمتلك إحدى تلك الصفتين

---

(1) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج2، مجلد 2، 101، وما بعدها.

(2) أما فيما عدا هاتين الحالتين، فهم يستمسكون بقدر من الحرية، يندهش منه زوارهم الشرقيين ويبدو في نظرهم الفوضى بعينها، ولكن حريتهم هذه نتيجة كون كل منصب من مناصب الدولة ميسر لكل مواطن، وكون كل مواطن محكوماً تارة وحاكماً تارة أخرى، ولكن هذه الأمور هي التي جعلتهم يخصصون نصف حياتهم لخدمة دولتهم، ولم يكن بينهم لا المكان الذي ينامون فيه، أما حياتهم فكانوا يقضونها في السوق العامة، وفي الجمعية والمجلس والمحاكم وساحات الأعياد الكبرى والمباريات وفي مشاهدة المسرحيات التي يمجدون بها مدينتهم وآلهتها.

(3) ينظر: ديورانت، قصة الحضارة، ج2، ص 101 ـ 102.

حيث يقول: (فمنهم من لم يتصف إلا بإحدى الخليتين، ومنهم من حوا مزاجاً تحلى بهما جميعاً، فمن الواضح إذن أن المواطنين الذين قد يهون على المشروع توجههم إلى الفضيلة، يجب أن يكونوا بالطبع نبهاء ذوي إقدام واندفاع، لأن هذا ما يترتب على المرء أن يحرزوه، في زعم بعضهم فيكونون متعددين إلى المعارف، جفاة على من لا يعرفونهم، والقلب هو الذي يتيح لأنفسنا العطف: لأنها هي القوة النفسية التي بها نحب)[1]، ودليل ذلك أن القلب إنما يثور على الإلغاء والإحياء متى ظن أنه مستهان به أكثر مما يثور على المجهولين، ولذا فإن أرشوك[2]، في شكوه من خلانه، يحسن في مخاطبة نفسه الثائرة قائلاً: (أفما تتضايقن من جراء خلانك) والسيادة والحرية تتأتيان للجميع من هذه القوة، القلب متكبر ولا يعرف النية أن يخضع ولكن لا يحمل ما يدعون من وجوب كون المرء جفاة مع من يجهلون إذ ينبغي للمرء أن لا يظهر لأحد، والنفوس الكبيرة تأبى الفظاظة طبعاً، ولا تكون صعبة المراس، إلَّا مع الظالمين، لا بل إنها تبدي هذه العاطفة، أكثر ما يكون للإلقاء على ما قلنا منذ حين ـ إذا ما ظننت فيهم السوء[3]

ثانياً: البعد البيئي وأثره على شيم المواطنين:

أشار أرسطو إلى أن شكل الفرد والمجتمع يتأثر بالنواحي العامة للطبيعة ففي بعض أقسام الكرة الأرضية، حيث يكون الإنسان محاطاً بطبيعة قاسية مرعبة كالزلازل والبراكين والأعاصير وانهيار الثلوج والجبال الشامخة والصحارى الواسعة والأنهار الكبيرة يكون لهذه الظواهر تأثيرها البالغ في صياغته، ذلك أن هذه الظروف المادية تؤثر على عقله[4]، فالإنسان يخالف من الطبيعة ويتردد في

---

(1) أرسطو: السياسيات (بربارة)، ص 372، وللمقارنة ينظر: أرسطو السياسة (السيد) ص 261.

(2) شاعر يوناني ولد في جزيرة باريس وعاش في الجيل السابع قبل المسيح، وهو الذي وضع لها الشعر الإلهي، وهذا الضرب من الشعر له أوزان عدة.

(3) ينظر: أرسطو، السياسيات (بربارة)، ص 372، وللمقارنة ينظر: أرسطو، السياسية (السيد)، ص 261.

(4) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 260.

المضي في البحث والتجربة فيقل بذلك اعتماده على نفسه، وتصبح ديانته خرافية وفنه مسخاً مرعباً ونظام حكمه استبدادياً ونستطيع أن نضرب مثالاً على هذا بالطريق الحضاري الذي سلكته الهند وبيرو وإلى جانب ما تقدم هناك أجزاء أخرى من الأرض أصغر حجماً وأكثر هدوءاً فليست هناك ظواهر طبيعية مريعة تجعل الإنسان في حالة رعب دائم وفيها تسير سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة بسرعة وتقدم وفي مثل هذه الظروف تزدهر روح الاعتدال والفردية وينتعش العقل ويصبح الفن جميلاً، والمدينة موافقةً لأحكام العقل والدولة ديمقراطية[1].

ونشاهد مثل هذه الظروف في اليونان في الماضي، وفي أوربا الحديثة في الحاضر[2]، وتعزى بعض هذه الأسباب إلى عزلة إقليم اليونان وإلى تفتح أرجاء أوربا وكما هو معلوم أن الجبال تعوق التقدم بسبب جعلها المناطق التي توجد فيها منعزلة عن غيرها، ثم تجعل تلك المناطق بعيدة عن حياة الإنسان الذي يعيش في السهل وعن أفكاره، والمناطق الجبلية هي مناطق العمل الشاق والمتع القليلة والفقر والعقول العنيدة الصلبة، أما في سهول الطمي الخصبة وفي وديان الأنهار، فالحياة فيها رغيدة والفراغ متوافر، كما أن التفاعل الفكري بين عدد كبير من العقول يتم بنطاق واسع فتكون نتيجة ذلك المراكز المدنية التي تسمح بتبادل السلع والأفكار، ومثل هذه المناطق تساعد على تحقيق التقدم الحضاري[3].

ثالثاً: تكييف المواطن للمحيط في الدولة المثلى:

على الرغم من أن الفرد والدولة يتأثران بالظروف الطبيعية، إلا أن هذا

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 54.

(2) لقد بين لنا ابن رشد أثر البيئة على طباع وعادات وأفكار وثقافة البشر، حيث انتصر إلى دينه الإسلامي وهو يناقش هذا الموضوع ومال إلى رأي أرسطو معارضاً رأي أفلاطون إذ نلاحظ من ذلك أنه يكيف أرسطو للإسلام ويتجاوب مع النزعة الأممية الإنسانية في الإسلام، ولا يحدد مكاناً ثابتاً للمدينة المثلى أو موقعاً جغرافياً بعينه؛ لغرض الاستزادة. وحول هذا الموضوع ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة (العبيدي)، ص 113، وكذلك ينظر الفارابي، السياسة المدنية، ص 40.. وما بعدها.

(3) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 261، وينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 55.

التأثير لا يكون كلياً، والصفة المميزة للإنسان، هي قابلية لتغيير محيطه وتعديله[1] فازدياد الذكاء ونموه يزداد تغلب الإنسان على القوى الطبيعية كما تزداد قابليته على تحويره محيطه بالصورة التي يريدها فالجسور والأنفاق تقلل من أهمية الحدود الطبيعية كما أن الغابات الاصطناعية وتنظيم ري الأراضي الصالحة للزراعة كالذي حدث في مصر وغرب الولايات المتحدة يؤثر دون ريب على حياة هذه الدول، ويمكن تغيير طبيعة التربة تغييراً كاملاً ببذل العناية اللازمة، كما أن تجربة تربية الحيوانات وزراعة النباتات في مناطق جديدة، وإجراء التلقيح والتزاوج بينهما، يزيد بلا شك من الثروة الحيوانية والنباتية في العالم، وتكاد تكون جميع الفنون والمخترعات التي تشير إلى طريق تقدم المدينة خطوات نحو زيادة الانتفاع بالوسط الطبيعي والسيطرة عليه، فقد استطاع الإنسان بغزو الطبيعة والسيطرة عليها أن يتخلص من الخوف الدائم من خطر المجهول ومن عدم التأكد من وفرة الغذاء فحصل بذلك على الأمن والفراغ اللذين يعدان عاملين من عوامل التقدم، واستعمال الإنسان للأدوات والأسلحة المختلفة زاد من قوته البدنية وبراعته كما أن محاولاته في تهيئة الملابس والملاجئ الصناعية مكنته من مقاومة التغييرات المناخية ومنحه استخدام النار الدفء والضياء، وطعاماً جيد الصنع ووسيلة لاستخدام المعادن وأخيراً جهزه بقوة صناعية، ويستطيع الكيماوي العصري استناداً إلى افتراضات الكيماويين الأقدمين وتخميناتهم أن يقوم بتحليل المواد التي تتألف منها أرض وتركيبها للخير للبشرية وسعادتها وما المكائن الحديثة المعقدة في يومنا الحاضر إلا نتيجة منطقية للتقدم الإنساني الذي بدأ الإنسان البدائي في الأجيال القديمة والتي يمكن بها الانتفاع من القوى الطبيعية وقوانينها لخير الإنسان[2].

يعد تقدم الإنسان في وسائل المواصلات من أهم العوامل التي ساعدته في السيطرة على الطبيعة، ذلك التقدم الذي ساعده على تنمية تجاربه وأشعاره، كما ساعده، على نقل البضائع والأشخاص بصورة سريعة ورخيصة من مكان إلى

(1) ينظر: أرسطو، السياسة (السيد)، ص 261.
(2) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 55 ـ 56.

آخر، كما قلل من أهمية اعتماد الإنسان على الموقع الجغرافي، ويعتمد ازدهار المدن والدول وسقوطها إلى حد كبير على خطوط سكك الحديد والقنوات والطرق البحرية، وقد كان لتحويل الطاقة الذي هو نتيجة من نتائج تقدم المواصلات، نتائج عديدة بعيدة المدى، فلم يعد بالإمكان فقط استخدام الفحم الحجري والخشب والبترول وقوداً في المناطق التي تشجع الإنسان على استخدامها، وإنما أصبح بالإمكان نقلها إلى محلات أخرى حيث تكون الطبيعة أكثر تشجيعاً، وأخيراً فإن إمكانية نقل المعرفة قد أسهمت كثيراً في تقليل أهمية تأثير المحيط الطبيعي، فها إننا نجد التلغراف والتلفون والراديو والبريد تتعاون على ربط الجهات المختلفة من الكرة الأرضية، مساعدة بذلك على نشر المعرفة بمستوى عالي وبينما لا تزال الطبيعة تفرض بعض الصعوبات على الإنسان، فإن استمرار التقدم الحضاري للإنسان قد عمل ولا يزال يعمل على إضعاف هذه العقبات الطبيعية فاسحاً المجال أمام الإنسان لتحقيق التقدم والتنظيم بالشكل الذي يرغب فيه وبسبب استطاعة الإنسان التغلب على العوامل الطبيعية أو إحداث تغيير فيها أصبح ما كان مهماً في حياة الدول في الماضي قليل الأهمية اليوم، ثم إنه بجانب ما تقدم أصبح ما كان بالأمس قليل الأهمية كالفحم الحجري والبترول والكهرباء ذا أهمية كبيرة في الحياة السياسية اليوم، ويعد الطيران من أهم النواحي التي حققها الإنسان في مجالات التقدم الذي له نتائج سياسية مهمة، فقد قلت بفضله المسافات البعيدة، كما ساعد على التغلب على أهم العقبات الطبيعية فلم يساعد التحليق في طبقات الجو العالية وفي الطرق الجوية القصيرة التي تجتاز في كثير من الأحيان المناطق القطبية على تخطي العقبات المناخية فحسب، وإنما ساعد في أغراض إستراتيجية كالنزول في المناطق المتاخمة للقطب الشمالي، وإضافة إلى ذلك تمكن الطيران من إحداث ثورة في عالم الحروب كما قلل من أهمية القوة البحرية[1].

لقد بينا في دراستنا لهذا الفصل ما يتعلق بالمواطنين، وما يترتب (على الدول) بالإضافة إلى عددهم والعوامل المؤثرة على توزيعهم على اليابسة. وبين ما

(1) ينظر: كيتيل، العلوم السياسية، ج1، ص 56 ـ 57.

يتعلق بأراضي الدولة، ومدى اتساعها وطيبة تربتها، وأثر التضاريس عليها، ودرسنا شروط موقع الدولة التي يجب الأخذ بها حتى تكون الدولة مثالية، وبينا أثر الإقليم على تقدم الدولة ونشاط أفرادها، وكذلك ما للموارد الطبيعية من أهمية في تكوين حضارات على مر العصور، ثم بينا الصفات الطبيعية للأفراد وأهميتها في تقدم الدول وكذلك تأثير المناخ على توقد الذهني للأفراد، وقدرة المواطن على تغيير المحيط الخارجي الذي يعيش فيه.



الخاتمة

من خلال دراستنا للفلسفة السياسية عند أرسطو بكل تفاصيلها وتشعباتها توصلنا إلى جملة من النتائج التي جعلت آراءه التي صرح بها ذات أهمية كبيرة وهي كما يأتي:

أولاً: يذكر أرسطو أهمية المنهج التاريخي في دراسة علم السياسة من خلال ما يأتي:

1 ـ في علم السياسة كما في كل علم لا يوجد إلا منهجان ممكنان هما أن يصدر المرء عن مبادئ عقلية بحكم على الحوادث وينظمها، أن يصدر عن الحوادث المفسرة تفسيراً مناسباً ليصنع منها مبادئ.

2 ـ في الحالة الأولى يلاحظ الطبع الإنساني مباشرة في ضوء امتحان يقظ يعمل منه الفيلسوف في نفسه كله عناصره، بينما الطبع الإنساني يبقى ملحوظاً في الحالة الثانية على مسرح أكبر شقة وأشد غموضاً يسمى التاريخ.

3 ـ إن الأحداث التي تعمل بها السياسة هي أحداث إنسانية، لأن الإنسان من بين جميع الكائنات هو وحده الذي يتغير ويتحسن ويظهر ذلك كله في المدينة وتطورها وتقدمها.

4 ـ يعد أرسطو علم السياسة أصل العلوم العملية جميعاً وأن المنهج البيولوجي الذي اتبعه أرسطو ألزمه القيام بعملية تحليلية أضحى العالم أجزاء مصنفة إلى أنواع وأجناس. ولهذا فإن الإنسان حيوان يميز بعناصر معينة أهمها العقل والكلام. والعقل جزء عملي له كامل السيطرة على شهوات الإنسان.

5 ـ إن أرسطو يدرس الدول كما يدرس الكائنات الأخرى، وقد ساعدته على ذلك بعض الظروف الرئيسية لحياة أرسطو التي وجدته بصرف النظر عن عبقريته الخاصة أن هذه الظروف قد عاونته معاونة قوية في بناء سياسته ذات التوجه التاريخي المحض، حيث اتخذ من دراسة التاريخ قانوناً صريحاً رفعها بوصاياه وبفعله حتى جعلها منهاجا.

6 ـ إن أرسطو كان موضوعياً في حين كان أفلاطون مثالياً ولهذا يعتبر أرسطو أنه قد صنع السياسة كما صنع أجزاء الفلسفة الأخرى فأسبغ عليها صورة علمية، فإن المبادئ بل أكبر النظريات والأحداث الاجتماعية كانت عند أفلاطون من قبل. ولكن أرسطو رتبها كلها وإن لم يكن يسلم بها كلها. كما أنه أسمى العلم السياسي بالمعنى الخاص على صورته لاحقاً مثلما أسس علم المنطق وغيره من العلوم.

ثانياً: تبين لنا من دراسة أرسطو للحكومات السياسية تبنيه للموقف الوسط في منهجه السياسي وذلك بالشكل التالي:

1 ـ إن أرسطو على خلاف أفلاطون في مسألة معالجة الدول الناقصة فإنه من أول كلمة ينفي كل لبس. إذ يرى أنه لا توجد إلا ثلاث حكومات ممكنة لأن السلطان لا يمكن بطبيعة الأشياء إلا أن يكون في يد فرد أو عدة أفراد أو في أيدي الجميع.

2 ـ إن أرسطو قلما يكون نصيراً لسلطان الفرد بحيث أنه جهد بكل الوسائل أن يتبين استحقاق الأكثرية للسيادة السياسية. ورتب لهذه النقطة مناقشة خاصة. ووازن بين الأدلة التي يمكن أن يقيمها المطالبون بالعروش.

3 ـ لقد اعتقد أرسطو بقيمة الأكثرية. لكن في المقابل يجب قصر الوظائف على أصحاب الفضيلة. وفي ذلك يدافع أرسطو عن مذهب المساواة المتناسبة مع الاستحقاق.

4 ـ يرى أرسطو أن الحكم هو الحكم الذي يحمي الفقير من الاضطهاد والغني من المصادرة. ويرفع بين الطبقة الوسطى التي تجمع بين الأرستقراطية والديمقراطية أن تحكم على نحو أفضل في سبيل مصالح الجميع.

5 ـ أن أرسطو لم يصف دولة مثالية على غرار ما فعله أفلاطون في الجمهورية لأنه يرى أولاً جمهورية أفلاطون غير قابلة للتطبيق ولاسيما في مجال شيوعية التملك والنساء والأولاد.

6 ـ هناك فارق أساسي بين أفلاطون وأرسطو يتجلى في كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون دائماً الدولة الثانية في ترتيب أفضل الدول وهي الدولة الأرستقراطية.

7 ـ أما أنواع الحكومات السياسية **عند أرسطو** على نوعين، **حكومات جيدة**

وهي :

أ ـ الملكية وهي حكومة الفرد الواحد الذي يحكم لصالح المدينة.

ب ـ الأرستقراطية وهي حكم الأقلية الذين يحكمون لصالح المدينة.

ج ـ الديمقراطية وهي حكم الأغلبية لصالح المدينة.

أما الحكومات غير الجيدة هي :

أ ـ الحكومة المستبدة أي حكم الطغاة.

ب ـ الأوليغاركية أي حكم القلة الأغنياء لصالحهم الخاص.

ج ـ الديمقراطية أي حكم الأكثرية دون مركزية والنوع المفضل من الحكم لدى أرسطو هو الأرستقراطية ويعتبرها الحكم المثالي، ولكنه في نهاية المطاف يرجح الحكومة المشتركة التي تشبه حكومة المدينة.

8 ـ أن أحسن الدول نظاماً عند أرسطو هي التي تكون الطبقات الوسطى فيها أكبر عدداً وأعظم قوة من الأغنياء أو الفقراء. حيث يقترح (دستور مختلط) أو أقامة حكم ديمقراطي، وهو خليط من الأرستقراطية والديمقراطية.

9 ـ إن خير السياسات هي السياسة المعتدلة؛ لأنها وحدها لا تتعرض لثورات حيث تكثر الطبقة الوسطى ويقل كثيراً وقوع الاضطرابات.

ثالثاً : يعطي أرسطو أهمية للقانون المتصل بالدستور في تشكيل حكومة المثلى وذلك كما يلي :

1 ـ إن القانون لا الطبيعة في أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أي شخص كائناً من كان؛ لأن سلطة الحاكم الدستوري على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبيده.

2 ـ إن الدولة المثالية عند أرسطو إن لم تكن ديمقراطية فإنها تشتمل في الأقل على عنصر ديمقراطي؛ ولهذا قبل أرسطو سيادة القانون عندها على الدولة الصالحة لا لمجرد ضرورة.

3 ـ إن القانون هو العقل مجرداً عن الهوى ولهذا فالحكم الدستوري كما يفهمه أرسطو يعتمد على **عناصر رئيسية ثلاثة هي :**

أ ـ حكم يستهدف الصالح العام.

ب ـ حكم قانوني.

ج ـ الحكومة الدستورية حكومة راعية راضية.

4 ـ القانون متصل بالدستور وبالتالي لا ينتظر من دولة فاسدة إلا أن تكون قوانينها فاسدة كذلك. والدولة الصالحة يجب أن تحكم وفقاً للقانون ولكن هذا لا يعني أن كل دولة تحكم وفق القانون تكون دولة صالحة.

5 ـ القانون ليس قيداً للحرية بشكل عرفي، بل وسيلة لإقامة العدل الذي يحقق للأفراد حريتهم، ويدفع عنهم الفوضى والشقاء.

6 ـ الغاية القصوى للدولة هي تحقيق العدالة. ومن ثم السعادة للمجتمع تحت سيادة القانون، فالدولة وجدت من أجل الحياة الفاضلة وليس من أجل الحياة وحسب.

رابعاً : إن دراستنا لفلسفة أرسطو السياسية تبين لنا أن أصل الدولة عنده تمثل بالشكل التالي:

1 ـ ينظر أرسطو إلى المجتمع الإنساني كمشروع أخلاقي متأصل في طبيعة الإنسان الاجتماعية والموجه لتحقيق مجتمع سياسي يتميز بالخير الأخلاقي والصلاح العقلي.

2 ـ يعتبر أرسطو العائلة نقطة البدء في الحياة الاجتماعية المدنية. وهو ينظر إلى الأسرة نظرة أرفع من كونها عاملاً من عوامل ازدياد السكان فقط بل العامل الأساسي في الإنتاج أيضاً. ويعتقد أن الزراعة (العامل) الرئيسي في الإنتاج المادي الذي يخدم أفراد المجتمع واحتياجاته.

3 ـ إن سبب احتياج الإنسان لغيره لغرض سد حاجاته ومتطلباته في هذه الحياة كان العامل الأول في إنشاء المدينة أو الدولة عند أفلاطون إذن نشأة الدولة وقيامها عند أفلاطون ناتج عن انعدام الاكتفاء الذاتي عند الأفراد أما مفهوم الدولة عند أرسطو فقد ارتبط بالأصل الطبيعي لها فهو يفسر نشأة الدولة بأنها تقوم نتيجة العلاقات الطبيعية التي أملت على شخصين من جنسين مختلفين أن يجتمعا الاجتماع من أجل الإنجاب وبقاء النوع. ومن هذا الارتباط تتكون الأسرة أو العائلة التي هي أول صور الاجتماع الإنساني الطبيعي، إذن الدولة عند أرسطو هي عبارة عن نتيجة طبيعية للتطور الطبيعي للمجتمع البشري.

4 ـ الدولة مخلوق طبيّعي، وأن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي، ومن كان بالطبيعة لا بالعرض يستطيع أن يستغني عن الدولة فإما أنه بهيمة أو إله.

5 ـ مع أن الدولة من الأسرة، إلا أن الدولة تسبق الأسرة والفرد بالطبيعة لأن الكل يسبق الجزء والكل يساوي مجموع الأجزاء بالضرورة وأن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء. والدليل على ذلك، أن الفرد لا يكون مكتفياً بذاته وعليه فإنه بمثابة جزء بالإضافة إلى الكل.

6 ـ الدولة ليست قائمة بالعرف أو الاتفاق decide، بل هي حاجة قائمة في الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها، وأرسطو بقوله هذا إنما يريد أن يرد على السفسطائيين الذين يرون أن الدولة نتاج العرف وكذلك على نظرة الفلاسفة الكلبين القائمة على أن الإنسان العاقل مكتف بذاته.

7 ـ المثل الأعلى للدولة يعين عند أرسطو على كل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف. وقد يكون جيداً لأنه في عصر على حين يكون رديئاً لأمة أخرى من عصر آخر وفي العصر نفسه.

8 ـ الدولة تكون في مصلحة الشعب عندما تكون حسنة، وتكون سيئة حين تخدم مصلحة فئة معينة.

خامساً : كذلك يرى أرسطو أن للاقتصاد السياسي دوراً مهماً في بناء الدولة فهو يرى أن المجتمع لا يتألف فقط من أشخاص بل هو أيضاً من أشياء لإبقاء الأشخاص، لذلك لم يكن أرسطو خيالياً في تفكيره حين أبقى الملكية الخاصة، واقترح تقسيم الأرض الزراعية على المزارعين حين تعم الفائدة أسرهم وبالتالي يسهمون في الحياة الاقتصادية للمدينة. وهو بذلك يخالف أفلاطون في هذه النقطة ويقترب كثيراً من نوازع الإنسان الأساسية الأثرة والحيازة وحسب الملكية والأسرة الخاصة. وبالتالي فهو أقرب من حيث التشريع إلى النظام الإسلامي ومعطياته من أفلاطون.

سادساً : يرى أرسطو أنه ينبغي أن تتوفر في الدولة المثلى شروط وذلك على الشكل التالي:

1 ـ لا ينبغي أن تكون الدولة من الصغر بحيث لا تستطيع الاكتفاء بذاتها ولا من الكبر بحيث يتعسر حكمها دستورياً ويضع أرسطو مقياساً لحجم الدولة هو أنه

ينبغي أن يكون مناد قادراً على نقل الإعلانات والقرارات تتخذها السلطة الحاكمة إلى جميع المواطنين.

2 ـ ينبغي أن تكون الدولة منيعة يمكن الدفاع عنها ضد هجمات الأعداء، وينبغي أن تشرف على البحر لكي يسهل تمدينها في حالة الأزمات وأن تملك أسطولاً من القوة بحيث يدفع عنها خطر الاعتداء من الخارج.

3 ـ ينبغي أن يجمع خلف الشعب صفات ما بين شجاعة شعوب أوربا الشمالية وذكاء الشعوب الآسيوية كما هو الحال عند الشعب الهيليني الذي يتوسط بين الأوربيين والآسيويين.

4 ـ ولما كانت شعوب العالم تختلف بعضها عن البعض في الخلق فلم يكن بد من اختلاف أنظمة الحكم وأشكاله، ذلك لأن الناس المختلفين لينشدون السعادة بطرق مختلفة وبوسائل مختلفة فيتبنون أشكالاً مختلفة من الحكم.

5 ـ ينبغي أن يكون في الدولة طبقتان، الأحرار وطبقة العمال، والأولى لا ينبغي أن تشتغل في الصناعة أو الزراعة أو التجارة لأنها حرف منحطة لا تليق بمركزهم ولا تتفق مع الفضيلة بالإضافة إلى أنها تسلبهم الوقت الضروري للتأمل الفكري وازدهار الفضيلة وتؤلف هذه الطبقة المستشارين والجند والكهنة.

وينبغي على كل مواطن أن يتولى هذه المهام تباعاً، فيكون جندياً وهو شاب، ومستشاراً وهو كهل، كاهناً وهو شيخ. أما طبقة العمال والحرفيين ضرورية لكي تتاح الفرصة للمواطنين ممارسة أعمال الفضيلة وعلى رأسها الحكمة أو التأمل العقلي البحت. وهذه مثليه ونقطة ضعف في فلسفة أرسطو السياسة حيث جعل الطبقة والانتماء من خلالها منفصلاً غير متحرك.

6 ـ اهتم أرسطو كذلك في شروط الدولة أن تتبنى مسألة التربية وشدد عليها كما هو أفلاطون لأنه يرى أن التربية خير وسيلة لخلق مجتمع صالح يتحلى المواطنون فيه بالفضيلة، ويجب أن تكون التربية تحت إشراف الدولة المباشر.

سابعاً: وفضلاً عن ذلك فقد اهتممنا بدراسة الصلة بين الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق وذلك كما يأتي:

1 ـ كما أن الفرد جزء من الدولة، فإن علم الأخلاق الذي يعنى بخير الإنسان الفرد وسعادته جزءٌ من علم أعم وهو علم السياسة الذي يعني بخير المجتمع

وسعادته، أي أن علم الأخلاق يخص سلوك الفرد في حين علم السياسة يخص الجماعة ومن هنا تبين كلية علم السياسة على علم الأخلاق.

2 ـ يرى أرسطو أنه من الصعوبة أن نربي الناس على الفضيلة إلا في ظل القانون ومهما لا يكن فلم يفصل أرسطو علم الأخلاق إلا على أنه جزء من علم السياسة ويرمي إلى خلق مجتمع عادل سعيد.

3 ـ يرى أن كل منظمة إنما تسعى إلى تحقق خير ما، فإن الدولة أو المنظمة السياسية وهي أرفعها لابد أن تسعى إلى أعظم مما تسعى إليها أية منظمة أخرى بل وإلى الخير الأعظم وهو تحقيق العدالة في المجتمع.

* * *

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية:

أ- المخطوطات:

ثامر مهدي:

ـ منطق الحكم الجمالي، رسالة دكتوراه، جامعة الكوفة ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة 1997م.

سالم عبد الله الرباكي:

ـ ابن الأزرق وفلسفته الاجتماعية رسالة ماجستير، جامعة الكوفة ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة 1997م.

سناء السامرائي:

ـ أصول فلسفة أرسطو الجمالية، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد ـ كلية الآداب قسم الفلسفة 1995م.

طه جزاع:

ـ فلسفة أفلاطون السياسية عند مفكري الإسلام، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة 1994م.

عبد اللطيف جدوع:

ـ الفضيلة دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، رسالة ماجستير، جامعة بغداد ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة 1989م.

محمد جعفر حسين:

ـ الفلسفة السياسية الاجتماعية عند ابن رشد، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة ـ كلية الآداب ـ قسم الفلسفة 1997م.

ـ كتاب أرسطو في الشعر (ضمن كتاب أرسطو طاليس فن الشعر)، ط2، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973م.

ب- المصادر والمراجع :

ابن سينا أبو علي:

ـ الحكمة العروضية في معاني طوريقا، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950م.

ـ الشفاء، الإلهيات، ج2، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زاير، راجعه وقدم له، د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1996م.

أبو ريان، الدكتور محمد علي:

ـ تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، ط5، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1974م.

إخوان الصفا:

ـ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت 1957م.

أرسطو طاليس:

ـ الأخلاق، ط1، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1979م.

ـ السياسيات، نقله إلى العربية الأب أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت 1957م.

ـ السياسة، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، عن الفرنسية لسانتهلير، منشورات الفاخورية الرياض.

ـ علم الأخلاق، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، من الفرنسية لسانتهلير.

ـ فن الشعر، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1953م.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

ـ المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق، ط1، دار الفكر العربي، بغداد 1985م.

أفلاطون:

ـ محاورة الجمهورية، نقلها إلى العربية د. فؤاد مؤسسة التأليف والنشر دار الكتاب العربي، القاهرة 1967م.

وهناك ترجمة أخرى إلى العربية ترجمها، حنا خباز، مكتبة النهضة بغداد 1986م.

ـ محاورة رجل الدولة، ط1، نقلها إلى العربية أديب نصور، بيروت للطباع والنشر، بيروت 1959م.

ـ محاورة القوانين نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا، عن الإنكليزية تيلور، مطابع الهيئة المصرية، القاهرة 1986م.

ـ محاورة أقريطون (ضمن كتاب محاورات أفلاطون)، تعريب د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.

ـ محاورة الدفاع (ضمن كتاب محاورات أفلاطون) تعريب د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1966م.

أمين، أحمد زكي نجيب محمود:

ـ قصة الفلسفة اليونانية، ط7، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1970م.

الأهواني، الدكتور أحمد فؤاد:

ـ أفلاطون، ط2، دار المعارف، القاهرة 1954م.

باركر، أرنست:

ـ النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة محمد سليم سالم، مؤسسة كل العرب، القاهرة 1966م.

بحري، الدكتور لؤي:

ـ دراسات في علم السياسة، مطبعة شفيق، بغداد 1967م.

بدوي، الدكتور ثروت:

ـ النظم السياسية، ط1، دار النهضة المصرية، القاهرة 1961م.

ـ أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة القاهرة 1972م.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

ـ رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عربي، ط3، دار الأندلس، بيروت 1980م.

ـ الموسوعة الفلسفية، ط1، دار الطليعة، 1984م.

ـ ربيع الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت 1979م.

بريلو، مارسيل:

ـ علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، منشورات عويدات، ط3، بيروت 1983م.

البستاني، الدكتور باسل:

ـ الفكر الاقتصادي من التناقض إلى النضوج، الناشر دار الشؤون الثقافية العامة، ط3، بغداد 1986م.

ـ بوردو، جورج:

ـ الدولة، ترجمة سليم مراد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1985م.

تايلور، مار كريت:

ـ مقدمة في الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة 1958م.

التكريتي، الدكتور ناجي:

ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط3، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1988م.

توشار، جان:

ـ تاريخ الأفكار السياسية من الأصول إلى القرن الثامن عشر، ط2، مراجعة علي الخشن، ترجمة ناجي الدروشة، وزارة الثقافة، دمشق 1984م.

تيتارتكو:

ـ الأخلاق والسياسة، ترجمة شوق جلال، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة 1975م.

الجبوري، نظله أحمد:

ـ الفلسفة الإسلامية، مطبعة الجامعة، بغداد 1990م.

الجندي، أنعام:

ـ دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط (د. ت).

الحسن، الدكتور إحسان محمد:

ـ علم الاجتماع السياسي، طبع بمطابع جامعة الموصل، 1984م.

حسين، إسماعيل:

الشعب والتاريخ، هيجل، دار المعارف بمصر، 1986م.

الراية، أحمد:

ـ الفلسفة السياسية عند العرب، تحقيق د. عمر المالكي، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1971م.

درويش، الدكتور إبراهيم:

ـ علم السياسة، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 1975م.

دوي دار، د. محمد:

ـ تاريخ الفكر الاقتصادي، الإسكندرية (د. ت).

ديورانت، ول:

ـ قصة الحضارة، حياة اليونان، دار الفكر، ترجمة محمد بدران، ج2، مجلد 2، بيروت 1988م.

د. يفرجيه، موريس:

ـ النظم السياسية: ترجمة أحمد حسين عباس، مراجعة الدكتور ضياء الدين صالح، الناشر مؤسسة كامل للطباعة والنشر، القاهرة.

الرازي، محمد بن أبي بكر:

ـ مختار الصحاح، (د ـ ط) دار الرسالة، الكويت 1983م.

رسل، برتراند:

ـ السلطة والفرد، ترجمة د. نوري جعفر، مطبعة المعارف، بغداد 1951م.

ـ تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1954م.

روبرت، م، ماكيفر:

ـ تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، نشر دار العلم الملايين، بيروت ـ نيويورك، 1969م.

روسو، جان جاك:

ـ العقد الاجتماعي، المترجم ذوقان قرقوط، مكتبة النهضة، بغداد 1983م.

سباين، جورج:

ـ تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقويم د .عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة 1954م.

ستيس، ولتر:

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984م.

سعفات، الدكتور حسن شحاتة:

ـ أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959م.

شرف، الدكتور محمد جلال والدكتور علي عبد المعطي:

ـ خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1975م.

شكري، الدكتور محق عزيز:

ـ مدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، دار الفكر سوريا، ط2، دمشق 1973م.

شلبي، الدكتور إبراهيم أحمد:

ـ تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، بيروت 1985م.

ـ تطور الفكر السياسي، (دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة) دار الجامعة بيروت، 1985م.

شميص، الدكتور علي محمد:

ـ العلوم السياسية، دار الجماهير للنشر والتوزيع والإعلام، ط3، ليبيا، 1988م.

الشنيطي: الدكتور محمد فتحي:

ـ نماذج من الفلسفة السياسية الناشر مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1961م.

شيخ الأرض، تيسير:

ـ ابن باجه، ط1، دار الأنوار، بيروت 1965م.

الشيخ، الدكتور حسين:

ـ اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1979م.

صالح، غانم محمد:

ـ الفكر السياسي القديم، الناشر جامعة بغداد كلية القانون والسياسة، (د . ت).

صالح، مدني:

ـ ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980م.

صليبا، الدكتور جميل:

ـ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مجلدان، بيروت، 1973م.

الطبقجلي، الدكتور نزار:

ـ الوجيز في الفكر الفلسفي، ج1، الناشر شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد 1969م.

الطويل، الدكتور توفيق:

ـ فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، دون مكان، 1976م.

العامري، أبو الحسن:

ـ السعادة والإسعاد (ضمن كتاب رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية) دراسة ونصوص د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية عمان 1988م.

عبد القادر علي أحمد:

ـ تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون) مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1970م.

عبد المعطي، الدكتور علي:

- السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1976م.

العربي، عبد الله:

- دراسات في النظم الدستورية، دار لبنان للطباعة والنشر، 1956م.

الفاخوري، حنا وخليل الجر:

- تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، بيروت 1958م.

الفارابي، أبو نصر:

- آراء أهل المدينة الفاضلة، ط3، تحقق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1973م.
- تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت 1983م.
- السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات)، ط1، تحقيق د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964م.
- التنبيه على سبيل السعادة (ضمن كتاب الفكر الأخلاقي العربي)، ط2، تحقيق د. ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1986م.

فخري، الدكتور ماجد:

- أرسطو المعلم الأول، ط2، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1977م.

فروخ، الدكتور عمر:

- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1979م.
- ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ط3، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت 1982م.

قاسم، الدكتور عبد الستار:

- الفلسفة السياسية التقليدية (أفلاطون، أرسطو) المطبعة الأردنية، عمان 1979م.

قربان، الدكتور ملحم:

- المنهجية والسياسة، ط3، دار العلم للملايين، لبنان (بلا تاريخ).

كرانستون، موريس:

ـ أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر والتوزيع، لبنان 1981م.

كتورة، الدكتور جورج:

ـ السياسة عند أرسطو، ط1، الناشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987م.

كرم، يوسف:

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1، دار القلم، بيروت 1977م.

الكعكي، الدكتور يحيى أحمد:

ـ مقدمة في علم السياسة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1983م.

الكندي، أبو يوسف:

ـ رسائل الكندي الفلسفية، تحقق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1950م.

ـ رسالة الحيلة في دفع الأحزان (ضمن كتاب الفكر الأخلاقي العربي)، ط2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1986م.

ـ رسالة الحدود والرسوم، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، ط1، دار الفكر العربي، بغداد 1985م.

كورنية، موريس:

ـ تاريخ الحضارات العالم مجلد (1) الشرق واليونان القديمة، منشورات عويدات ترجمة فريد م. داغر وفؤاد ج. أبو ريحان، بيروت (بلا تاريخ).

كوابه، ازفلد:

ـ مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجاء مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار القومية، مصر 1966م.

ـ المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط4، القاهرة 1961م.

كيتيل، دايموند كار فيلد:

ـ العلوم السياسية، ج1، ترجمة د. فاضل زكي محمد، ط2، الناشر مكتبة

النهضة، بغداد 1963م.

لاسكي:

ـ الدولة في النظرية والتطبيق، ط2، ترجمة كامل زهيري، أحمد غنيم، دار الطليعة، بيروت 1963م.

ماجد، الدكتور عبد المنعم:

ـ التاريخ السياسي للدولة العربية (د. ط)، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1956م.

متى، الدكتور كريم:

ـ الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد 1971م.

متولي، الدكتور محمد والدكتور محمد أبو العلا:

ـ الجغرافية السياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (بلا تاريخ).

متولي، الدكتور عبد الحميد:

ـ الفضل في القانون الدستوري، ج1، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية 1952م.

ـ الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية الدستورية، الناشر دار المعارف، القاهرة، 1959م.

ـ القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، القاهرة 1969م.

محمد، الدكتور علي عبد المعطي:

ـ السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية1983م.

محمد، الدكتور فاضل زكي:

ـ الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، ط2، دار الحرية، بغداد 1976م.

مرحبا، الدكتور محمد عبد الرحمن:

ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط1، منشورات عويدات، بيروت 1970م.

مصطفى، إبراهيم وآخرون:

ـ المعجم الوسيط، ج1، بإشراف عبد السلام هارون، مطبعة مصر، القاهرة 1960م.

مطر، الدكتورة أميرة حلمي:

ـ في فلسفة السياسة، ط2، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1978م.

ـ الفلسفة عند اليونان، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة 1974م.

المقريزي، تقي الدين:

ـ الخطط، ج1، لبنان (د. ت).

مكاوي، فوزي:

ـ تاريخ العلم الإغريقي وحضارته، الدار البيضاء، 1980م.

منتسكيو:

ـ روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1959م.

موسى، الدكتور محمد يوسف:

ـ الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا (د ـ ط) المعهد الفرنسي للآثار، القاهرة 1952م.

مكيافيللي، نيقولا:

ـ الأمير (تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده)، ط7، تعليق نيتوموسولني، مقدمة كريستيان غارس، تعريب خيري حمادة، تعقيب فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1975م.

النجار، الدكتور حسين فوزي:

ـ الفكر السياسي الحديث، بإشراف د. شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (د. ت).

النشار، الدكتور علي سامي:

ـ نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط7، دار المعارف، الإسكندرية 1964م.

نصار، ناصيف:

ـ مطارحات للعقل الملتزم، في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1986م.

هال، الكالفن:

ـ الشخصية بتحليل فرويد، ترجمة د. محمد فتحي، مكتبة القاهرة الحديثة، 1960م.

يحيى، الدكتور لطفي عبد الوهاب:

ـ اليونان (مقدمة في التاريخ الحضاري)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1979م.

ـ الديمقراطية الأثينية، الإسكندرية 1969م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- Ross, S.D. Aristae, London 1958.
- Roll, Fi A history of Economic Tought, Prentice Hall, Newyork 1967.
- Thomson, G: Studies In Ancient Greek Society, Lawarence, Wish art, London 1961.

فهرس المحتويات